Lecciones fundamentales de filosofía

Gonzalo Letelier Widow

Lecciones fundamentales de filosofía

UST®
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

Lecciones fundamentales de filosofía
Primera edición: diciembre de 2012

Avenida Ejército 146, Santiago

Dirección de Investigación y Postgrado
Contacto: iespinoza@santotomas.cl

Producción editorial:
RIL editores
Tel. Fax. (56-2) 2238100
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ISBN 978-956-7946-17-4

Índice

A Magdalena, Santiago, Tomás y Teresa.
Concede nobis, misericors Deus, quae tibi placita sunt ardenter concupiscere, prudenter investigare, veraciter agnoscere et perfecte implere[1].

[1] De la oración de Santo Tomás para antes del estudio: «*Concédenos, Dios misericordioso, desear ardientemente, investigar con prudencia, conocer con verdad y cumplir perfectamente lo que te es agradable*».

Presentación

Este es un manual de filosofía. Para bien o para mal, ante la indignación de quienes reniegan de los manuales y el regocijo de los alumnos que consideran que ahora podrán dejar de tomar apuntes, este es el manual de un curso de introducción a la filosofía. O mejor, de *mi* curso de introducción a la filosofía. La única diferencia verdaderamente relevante entre este libro y cualquiera de los innumerables manuales inspirados en la filosofía clásica, y en particular aquella de Tomás de Aquino (muchos de los cuales son sin duda mejores que este), radica en una sola cualidad de valor ciertamente controvertible, pero que lo hace único e insustituible: es para *mis* alumnos.

Siendo un manual, este libro no tiene nada de original. O al menos no espera tenerlo, y realmente me preocuparía si alguien encontrara originalidades. Es peligroso ser original en filosofía. Lo verdaderamente importante es ser claro, profundo y agudo. Juzgará el lector el grado de éxito según estos criterios y, sobre todo, juzgarán mis alumnos los días anteriores al examen.

No siendo original, es inevitable que en este libro haya bastante de algo que podríamos llamar «plagio inocente». No se puede enseñar sino aquello que se ha aprendido y según el modo en que se aprendió. Pues bien: muchas de las cosas que aprendí y que aquí se reproducen fueron propuestas por autores, comentadores o manualistas perfectamente identificables para un conocedor. Muchas de sus opiniones y definiciones son, hoy por hoy, canónicas, ante lo cual no hay derecho de autor que resista. Por eso, me limito a indicar en esta nota al pie[2] los manuales de uso más frecuente, en los que

[2] Antonio Millán-Puelles, *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid, 2001; Roger Verneaux, *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1967;

se encontrarán explicaciones, definiciones y clasificaciones iguales o muy semejantes a estas.

Por estas mismas razones, se ha preferido expresamente evitar las citas, salvo en aquellos casos en que la misma exposición siga a algún texto clásico. Citar las fuentes de cada tesis, principio o definición no aportaría nada y dificultaría mucho. Aquellos que saben, identificarán las fuentes sin que se las señale, y quienes no saben, solo querrán buscarlas en caso de que deseen profundizar las cuestiones tratadas en este libro, para lo cual ciertamente no deberán comenzar por aquí, sino por alguna obra más específica.

La estructura del texto sigue el *ordo cognoscendi*, es decir, el orden en que el conocimiento ordinario accede a los problemas, y no el *ordo essendi*, es decir, el orden de los problemas reales. Por eso el capítulo de metafísica y teología, que he reunido en uno solo por las razones que se explican allí, está al final. Pero la filosofía es sobre todo metafísica, por lo que, inevitablemente, el recorrido tendrá mucho de recursivo o espiraloide. Lo cual sería un problema si el conocimiento humano progresara de modo lineal y continuo. Como esto es manifiestamente falso, aquello que podría ser un problema espera transformarse en una ventaja.

En general, las definiciones, primeros principios y explicaciones importantes (es decir, aquellas que los alumnos deberán memorizar para las pruebas) están en cursiva.

Se ha intentado sobre todo ser claro, y por lo tanto fácil. Es lo más difícil. Por lo mismo, abundan los ejemplos y más de alguna afirmación absurda se habrá colado por aquí o por allá para distender el ambiente y hacer menos pesada la lectura. Esperemos que sea suficiente.

Un último criterio fundamental, quizás el más importante, es aquello que da unidad a esta exposición. No tiene

Ángel González Álvarez, *Tratado de Metafísica*, Gredos, Madrid, 1986; Juan Antonio Widow, *Curso de Metafísica*, Globo, Santiago, 2012, José Joaquín Ugarte, *Curso de Filosofía del Derecho*, Ediciones UC, Santiago, 2010, y, por supuesto, los apuntes inéditos del curso del curso de Fundamentos filosóficos del derecho, del profesor Raúl Madrid, los cuales son la base sobre la cual se fueron estructurando las clases que dieron origen a este libro.

sentido exponer lo que ha dicho una determinada escuela filosófica sino es para responder a algún problema fundamental. En este caso, el eje del libro, aun en aquellos capítulos en que no se nota, es el problema del hombre; más en particular, el problema de la persona humana.

Termino esta presentación agradeciendo, como corresponde. En primer lugar, a la Universidad Santo Tomás, por publicar este libro.

A Juan Antonio Widow. Lo mejor de este libro es su prólogo.

A Raúl Madrid, quien me invitó por primera vez a dictar este curso.

A mis ayudantes y alumnos de mi curso de Fundamentos Filosóficos del Derecho, impartido en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile, cuya colaboración fue indispensable para la recopilación del material y la redacción de los borradores. En particular, es de justicia nombrar a María Gabriela García, que aportó el grueso de los apuntes de clases (por los cuales, obviamente, estudió la mitad de su curso) y a Martín Weiss, que aportó lo que faltaba en versión 2012.

A Raúl Ahrens, Pedro Madrid, Miguel Contreras y Tomás de la Maza, quienes pusieron orden, revisaron y completaron el material.

En fin, a Esther Gómez, Sebastián Buzeta y Emilio Morales, quienes revisaron las versiones preliminares.

Demás está añadir que ninguno de los errores del libro les es imputable. Quiera Dios que no sean tantos ni tan graves.

Beatus vir, cui non imputavit Dominus delictum,
nec est in spiritu eius dolus

Prólogo

Es bien sabido, y el autor de esta obra lo ratifica, que la filosofía no sirve para nada. Fijado esto como principio, que por lo demás es de suyo evidente, se puede entender por qué, desde hace muchos siglos, ha habido gentes que han entregado sus vidas a la filosofía. Nadie va a dedicar su vida a un paraguas, por ejemplo, a pesar de su gran utilidad. En cambio, si se busca algo que valga por sí mismo y no por otra cosa, se puede aspirar a que la búsqueda termine y que se encuentre en ello el descanso. Éste no se puede hallar en la posesión de lo útil, porque lo que vale por otra cosa remite siempre a esa otra cosa: lo cual significa que, si ponemos nuestra meta más alta en la posesión de cosas útiles –como es el dinero, la principal de esas cosas– el resultado es un vacío interior imposible de colmar.

Esto lo enseñó Pero Grullo hace mucho tiempo, pero su sabiduría es incomprendida. Se busca y se sigue buscando aquello que mejor sirve a la vida humana, a la vez que se ignora el fin, aquello a lo cual ha de ordenarse esa misma vida humana. Hay gran entusiasmo y admiración por los nuevos aparatos que se inventan, y se enumeran los logros fantásticos: en pocos segundos se puede completar una tarea que antes exigía horas; se ha ido a la luna y luego a Marte. Es cierto que los descubrimientos suelen ser el resultado de viejas ansias por superar la ignorancia: sin embargo, tal noble apetencia queda desvirtuada cuando se la pone al servicio de una potencial utilidad, es decir, cuando lo que se descubre se pone en función del poder. Desaparece la admiración y su fruto: el conocimiento inútil. ¿Platón y Aristóteles? Personajes obsoletos que creían en la existencia de las esferas celestes y de los cuatro elementos.

La verdad es que hoy no se entiende esto de que algo sea muy valioso y, al mismo tiempo, totalmente inútil. Hay cosas que adornan la vida humana y que parecen ser inútiles, como un collar de perlas o una talla en marfil. Pero no son inútiles, pues, por lo general, se poseen y se muestran para suscitar la admiración y, si es posible, la envidia de los otros. Es decir, que sirven para algo, y se poseen en razón de esta utilidad. El paraguas, en cambio, es honesto: su utilidad es clara y sin pretensiones de poseer otras cualidades más exquisitas.

Si se aplicara algún rigor al uso que se suele hacer del intelecto, se vería que si algo vale porque sirve para otra cosa, es decir, porque es útil –por ejemplo, tener un paraguas cuando llueve–, también se vería que en el desierto de Atacama este artefacto sería completamente inútil, a menos que sirva también para otra cosa, como resguardarse del sol, por ejemplo, o para liberarse de algún interlocutor molesto. Observará el hombre perspicaz que ese paraguas, con el nuevo uso, seguirá siendo útil, y que perderá esta utilidad solo cuando deje de haber rayos solares o interlocutores molestos, y no se le encuentre, además, ninguna otra utilidad: su destino, en tal caso, será el de los trastos inservibles. Es decir que el paraguas, mientras otorgue alguno de sus múltiples servicios posibles, siempre será algo útil, y tendrá el valor que esa utilidad le dé. Pero el hecho es que, aunque lleguemos a la convicción acerca de su suma y versátil utilidad, nunca podrá tener el valor correspondiente a un objeto de contemplación, de tal modo que el hombre alcance en este acto –la contemplación del paraguas– un estado de beatitud. No es posible.

Es evidente que en nuestra vida cotidiana nos son imprescindibles algunas cosas útiles, pero también es evidente que ninguna de esas cosas, ni la suma de ellas, puede dar sentido a la vida de un hombre, y que si alguien pretendiera vivir para tener tales bienes y gozar de ellos, como es el caso del avaro, esa vida estaría arruinada. La quietud de la contemplación, que se experimenta en la vida interior por la posesión de un bien espiritual, como es el conocimiento, es exactamente lo contrario de lo que experimenta el avaro,

el cual siempre está inquieto considerando lo que posee y, sobre todo, lo que aún no posee. La enajenación del avaro, demostrada en su avidez por tener bienes, en su actividad incesante buscándolos y apoderándose de ellos, en la insatisfacción permanente y en su incapacidad para descansar, es lo opuesto a los hábitos del filósofo. El drama del avaro es que los bienes para los cuales vive, nunca, debido a su propia índole material, podrán llenar el alma y producir en ésta la quietud de la perfección alcanzada.

El fin de la filosofía, como lo dice su mismo nombre, es el conocimiento. No cualquier conocimiento, sino el más perfecto, que es aquel que otorga quietud al alma. El objeto del conocimiento más perfecto es lo más inteligible, es decir, aquello que se explica por sí mismo y que no requiere de otro para ser entendido, y que, por esto, es principio o fundamento de la inteligibilidad de las realidades particulares y contingentes, las cuales no poseen en sí mismas su razón de ser. Es propio del filósofo buscar conocerlo todo en la medida de lo posible. Ese *todo* no es la acumulación interminable de cosas particulares, sino la unidad de lo que existe, unidad reconocida en sus principios y causas. Ahora bien, por ser la inteligencia la facultad más perfecta del hombre, su perfección no es solo de ella, de la misma inteligencia, sino de la persona: el conocimiento de la verdad no es solo un logro particular, como podría ser el resultado de una investigación física o de la técnica para fabricar paraguas. Esto último, como es obvio, no alcanza para dar sentido a la vida de un hombre. Pero la filosofía –que por los antiguos era entendida simplemente como sabiduría– sí alcanza. Era esto, el alcanzar este fin, lo que se entendía por felicidad del hombre, que si bien no consiste solo en el conocimiento de lo más inteligible, este conocimiento sí es parte esencial de ella.

Podría objetarse que, entendida así la filosofía, es decir, como el conocimiento más alto y completo al cual puede aspirar un hombre, han de ser muy pocos los que se dediquen a esta búsqueda de la sabiduría, y menos aún los que alcancen esta meta. ¿Para qué, entonces, iniciarse en las disciplinas requeridas

para lograr una meta que tan difícilmente se ha de lograr, meta que además, no sirve para nada? Dicho esto más directamente: ¿para qué un manual de iniciación a los estudios filosóficos, como este que tiene Ud. en sus manos, si estos suponen una meta tan lejana y, por lo mismo, tan poco apetecida?

Para esta objeción hay una respuesta muy clara: si bien muchos, la gran mayoría, de los que estudien en este manual no han de tener como aspiración, ni siquiera hipotética, la de ser filósofos, esto es, la dedicación al saber inútil, todos ellos sin embargo, participan necesariamente de la racionalidad que es natural al hombre. Desarrollar esa racionalidad, aunque de ninguna manera se pretenda ser filósofo, es ya deber natural del hombre. Es decir que el saber inútil, aunque no sea objeto inmediato de apetencia, es algo que siempre estará presente en el horizonte hacia el cual se ordena la vida humana. Aristóteles decía una verdad tan universal como ineludible: «todo hombre desea por naturaleza saber». Ese *por naturaleza* quiere decir que no es por capricho, ni por frivolidad, ni por vanidad por lo que este deseo existe en el hombre, sino por lo que él *es*. La disciplina intelectual, aquella por la que se transita a la meta, que es la filosofía, no es, por consiguiente, para los que no han de ser filósofos, un mero adorno de su mente o de su conversación, sino vía necesaria para alcanzar cualquier saber, pues cualquiera participa de esa condición esencial en la vida del hombre, que es la de amar el conocimiento inútil. Por lo cual, nadie queda eximido de cumplir con las obligaciones de su propia racionalidad, lo cual es participar, aunque sea en mínimo grado, de las muy nobles condiciones y dignidades del filósofo.

Viña del Mar, en la fiesta de la Natividad
de la Santísima Virgen María, 2012

Juan Antonio Widow Antoncich
Licenciado en Filosofía de la
Universidad Católica de Valparaíso
Doctor en Filosofía de la
Universidad Complutense de Madrid

Introducción

Una peculiaridad de la filosofía

Las ciencias particulares no son capaces de determinar su propio objeto ni definir su esencia; ni siquiera pueden determinar si ese objeto es real o no. Así, por ejemplo, la matemática tiene por objeto el número o la cantidad abstracta, pero no es en virtud de esta ciencia que el matemático sabe que existe el número o que el número es la cantidad abstracta. Aquel que lo sabe, no lo sabe en cuanto matemático, sino en cuanto posee una ciencia anterior. De modo semejante, la revolución en la física que causaron un Newton o un Einstein, se debió a que sus respectivos hallazgos implicaban la necesidad de reformar el modo de entender la física, para lo cual debieron trascender la misma física.

Como en cualquier otra ciencia, el primer problema que debe plantearse quien se inicia en el estudio de la filosofía es, precisamente, en qué consiste esta ciencia, qué es lo que se conoce por ella. La diferencia con las demás ciencias está en que al plantear esta primera pregunta ya está haciendo filosofía. La filosofía, en efecto, considera *lo que son las cosas* y el mismo hecho de que *sean*, es decir, su objeto son las *esencias* y el *ser* de las cosas. Y no solo de algunas, sino de todas.

Este es, quizás, el primer aspecto fundamental de este conocimiento: filosofía es algo que todos hacemos todo el tiempo, y por lo tanto, solo podemos comenzar a abordarla desde ella misma. Entremos pues en materia.

Qué es filosofía

Preguntar qué es la filosofía significa buscar su definición. Para buscarla, sin embargo, no podemos recurrir a otra ciencia previa, sino que debemos partir por lo que ya sabe-

mos. Nuestro punto de partida, por lo tanto, debe ser el uso común de las palabras, para, a partir de este, iniciar nuestra «cacería de la definición» (*venatio definitionis*).

En efecto, el significado de las palabras depende sobre todo de dos factores: de su origen o etimología y de su uso. Las palabras son signos convencionales[3] y, por lo tanto, significan sobre todo lo que las personas que las usan entienden por ellas. Pero de estos dos elementos, la etimología suele ser un elemento condicionante del uso, que es el que determina la definición de las palabras.

Una definición es un *término compuesto que dice lo que es algo o lo que significa un nombre*. *Término compuesto* porque son muchas palabras que, unidas, designan una única cosa: lo definido. Así, por ejemplo, decir «figura de tres lados rectos» es lo mismo que decir «triángulo», pero usando más palabras.

La segunda parte de la definición indica los dos tipos de definición fundamentales: aquella que dice *lo que significa un nombre*, o *definición nominal*, y aquella que dice *lo que es algo*, o *definición real*.

Tenemos, entonces, tres modos de acercarnos al concepto, que son como las tres etapas de nuestra cacería. Partamos, pues, por lo más seguro y accesible, que es la *etimología*, y a partir de ella, cercando a nuestra presa, lograremos darle caza a su *definición nominal*, que será, a su vez, el criterio para formular una *definición real* lo más cercana posible a la verdadera esencia de esta ciencia.

1. Etimología

Etimológicamente, *philosophia* es una palabra griega compuesta por los sustantivos *philos* y *sophia* que significan, respectivamente, amor y sabiduría; con lo que la definición

[3] Como veremos, la convencionalidad de estos signos exige un límite. Si los signos fueran simplemente arbitrarios, no habría modo de saber qué significan; debe haber algo que no sea convencional, algo que sea común y necesario dentro de las diferencias convencionales. En el fondo, no es otra cosa que aquel hallazgo fundamental de Platón: lo diverso supone siempre lo semejante.

etimológica se enuncia como «*amor a la sabiduría*». Aunque Platón atribuye su origen a los pitagóricos, no existe ningún registro de que esto sea realmente así. En todo caso, Platón la utiliza para diferenciarse de sus adversarios, los «sofistas», quienes se consideraban a sí mismos *sophoi*, es decir, sabios o especialistas en sabiduría. Platón, considerado el hombre más sabio de su época (como Sócrates, su maestro, el de la suya) dice en cambio que él no es ni especialista en sabiduría (*sophista*) ni un sabio (*sophos*), sino apenas un aficionado, un hombre que ama y busca la sabiduría, un *philosophos*: un amante de la sabiduría.

En su visión, el amor es sobre todo tendencia, movimiento hacia algo que, si bien se conoce en parte y se reconoce como valioso, aún no se lo posee del todo. Así, la filosofía no es propiamente sabiduría, sino una inclinación o tendencia a alcanzarla. Sea lo que sea esta sabiduría, lo cierto es que no es algo fácil de obtener. No cualquiera es sabio, y los que lo son, tampoco lo son plenamente. Pero, al mismo tiempo, no parece posible carecer por completo de ella, pues al menos sabemos que existe, lo cual ya es conocerla en grado mínimo, y aún el más simple de los hombres reconoce a un sabio cuando lo ve[4].

De un modo paradójico, pero perfectamente normal en nuestra experiencia, sabemos qué es sin saberlo por completo; reconocemos la sabiduría al verla, pero el mismo hecho de reconocerla implica darnos cuenta de que nos supera. Propiamente, no es posible alcanzar la sabiduría con las fuerzas humanas. Como dice Aristóteles al final de su *Ética Nicomaquea*, la sabiduría es algo divino, tanto por su sujeto (solo un dios puede poseerla) como por su objeto (las cosas divinas). Y sin embargo, intentar asomarnos a vislumbrar su sombra es lo máximo que podemos hacer, por lo que sería indigno de nosotros no intentarlo[5].

---

4 No así el necio, pues, como veremos, su problema no es intelectual sino moral.

5 En general, las obras realmente grandes que ha realizado el hombre siempre le han quedado grandes y, por lo mismo, las ha hecho con mucho esfuerzo, con frecuentes fracasos y con un resultado que nunca

Habiendo apuntado este hecho fundamental, podemos entrar al problema de la definición nominal.

2. *Definición nominal*

La definición nominal apunta al significado de una palabra dentro de un determinado sistema lingüístico, respondiendo a la pregunta «*¿qué significa* tal o cual cosa?»

Según lo que acabamos de ver, es posible definir nominalmente la filosofía como *participación humana en la sabiduría absoluta*.

Esta definición incluye de modo ordenado todos los elementos esenciales para reconocer a la filosofía, pero (como toda definición nominal) aún no nos dice en qué consiste.

En primer lugar, la filosofía se define por referencia a una sabiduría absoluta que, si bien no logramos comprender o abarcar, sabemos que existe. Y lo sabemos precisamente porque, de modo parcial e imperfecto, la conocemos. Hay algo, por mínimo que sea, de ella en nosotros. Está en nosotros de modo real, pero imperfecto y como «prestado», porque no nos corresponde plenamente por naturaleza. Está en nosotros *por participación*.

Pese a que este conocimiento es imperfecto, es verdadero conocimiento. Es fundamental aquí distinguir entre «conocimiento parcial e imperfecto» y «conocimiento falso». De hecho, no tenemos conocimiento perfecto de nada: «las esencias de las cosas nos son ignotas» dice Tomás de Aquino en repetidas ocasiones[6]. Y sin embargo, conocemos la realidad. Lo demuestra el hecho de que somos capaces de vivir en ella y dominarla según las exigencias que ella misma nos impone.

---

ha sido perfecto o definitivo, menos aún satisfactorio para su autor. Piénsese, por ejemplo, en los grandes artistas o estadistas. Las cosas que podemos hacer perfectamente bien son precisamente aquellas cosas que puede hacer cualquiera, y por lo tanto suelen carecer de valor. Este carácter de inacabado, de estar en permanente proceso, que denota la palabra «filosofía» da cuenta del aspecto dialéctico propio de esta ciencia, sobre el cual volveremos más adelante.

[6] Quizás la única excepción es el conocimiento matemático del número; pero la perspectiva no es muy alentadora cuando se considera el ínfimo grado de realidad del número en cuanto tal.

«Conocimiento falso», por su parte, es una contradicción en los términos. Conocer es conocer la verdad de las cosas, aunque sea de modo parcial e imperfecto.

Nuestro conocimiento es siempre limitado y avanzamos con mucha dificultad. Nunca terminamos de conocer nada. Sin embargo, este «no terminar» supone que sí empezamos. La misma existencia del error y la ignorancia demuestra que tenemos verdadero conocimiento, pues si no fuera así, ¿cómo podríamos siquiera concebir la posibilidad de equivocarnos? ¿Cómo podríamos carecer de algo que no podemos poseer?

El hombre puede poseer aquello que se llama sabiduría, aunque nunca sea capaz de agotarla. Pero así como cuando veo a un hombre de lejos, pese a que no alcanzo a delimitar su silueta y menos aún su identidad, igual puedo afirmar que veo a *ese* hombre porque sé que no puede ser otro, así también lo poco y nada que alcanzamos a vislumbrar de la sabiduría completa es realmente sabiduría. Sabiduría y filosofía difieren solo por grado, no porque sean cosas diversas. La cuestión, entonces, es saber en qué consisten.

Un último punto es digno de atención antes de proceder. Si filosofía es sabiduría (participada), significa que la filosofía es la primera y la mayor de las ciencias. La sonrisa irónica que esboza en este momento nuestro lector experto en física o matemáticas no hace sino confirmar la tesis. Si este lector tiene razón, y resulta que la física es la primera y mayor de las ciencias, pues entonces la física es la única verdadera filosofía. La cuestión es importante porque manifiesta el peligro de aferrarse a las meras palabras, olvidando su real significado. Filosofía no es siempre «lo que hacen los filósofos»; de hecho, muchos de ellos se cuentan entre los mayores necios o charlatanes de la historia. Filosofía, en cambio, es lo que sabe el sabio. Es, por lo tanto, desde la figura del sabio que intentaremos buscar la definición real.

3. *Definición real*

La definición real es aquella que expresa lo que una cosa es, manifestando su esencia. Responde a la pregunta «*¿qué*

es tal o cual cosa?». A diferencia de las definiciones aludidas, esta va más allá del nombre, apuntando a la naturaleza misma de las cosas. En palabras de Santo Tomás, la esencia es *lo significado por la definición* (real).

3.1 La figura del sabio

Buscando esta definición, Aristóteles identifica al inicio de su *Metafísica*, a partir de la opinión común, seis características del sabio:

1. El sabio lo sabe todo, en la medida de lo posible, sin tener ciencia de nada en particular. Es lo que distingue al sabio (que sabe todo) del erudito (que sabe muchas cosas).
2. Además, conoce las cosas difíciles, que no cualquiera conoce,
3. y las conoce de modo preciso y sin error, es decir con *akribeia*.
4. Por eso, es más capaz de enseñar. De hecho, notamos que alguien sabe cuando es capaz de explicar las cosas más difíciles de un modo que cualquiera puede entender.
5. Por otra parte, tiene un conocimiento que es buscado por sí mismo, no por lo que le permita obtener. De hecho, «todas las ciencias son más necesarias que la sabiduría; ninguna es mejor».
6. Finalmente, en virtud de su conocimiento universal, el sabio es capaz de ordenar, y por tanto está llamado a regir a los demás saberes.

Si son estas realmente las propiedades del sabio, entonces podemos saber que la sabiduría es *conocimiento de las causas y principios más universales de toda la realidad*. En efecto, quien conoce las causas y principios, que para el hombre son lo más difícil de conocer (2), conoce también, sin sombra de error (3) todo lo que depende de estas (1) y es capaz de comunicarlo a otros (4). Su saber es tan noble que no se lo busca por lo que permite obtener, sino por el mero gusto de escucharlo y entender (5). Por eso, es a

él a quien se recurre buscando consejo (6), ciertamente no porque conozca mejor que nosotros nuestros propios problemas; tampoco esperando que nos dé la respuesta definitiva: simplemente esperamos que nos ayude e identificar dónde está el centro de la cuestión, para resolverla desde nosotros mismos.

Esto es lo que conoce el sabio. A partir de esto intentaremos formular una definición en forma.

3.2 Filosofía como modo de conocimiento

La filosofía o sabiduría, sea lo que sea, es un modo de conocimiento. En su formulación más lata, podemos decir que el conocimiento consiste en que una determinada cosa se hace presente de algún modo en mí. Conocer a un perro San Bernardo llamado Tito Livio, por ejemplo, significa que Tito Livio está en mí. Por supuesto, eso no quiere decir que tenga su casa en mi cabeza. Esta presencia es *intencional*. El *conocimiento* es la *posesión intencional de una cosa mediante su semejanza*. *Intencional* no significa aquí «voluntario», sino el modo en que la cosa poseída está en quien la posee. La palabra «intencional» viene de *in-tendere*, es decir, *tender hacia*, queriendo decir con esto que, cuando conocemos, hay en nosotros algo real de la cosa conocida (su color en la vista, su sonido en el oído, su imagen complexiva en la imaginación, en fin, su misma esencia en el intelecto; en general, su *semejanza*) en virtud de lo cual traemos esa cosa hacia nosotros, al modo en que un pescador trae hacia sí el pez en virtud de algo (el anzuelo) que está tanto en el mismo pez como en la caña de pescar. Así, por ejemplo, no conocemos colores ni sonidos, sino que vemos y escuchamos a Tito Livio a través de su color y los sonidos que emite. Del mismo modo, no conocemos conceptos, sino cosas a través de conceptos. Volveremos sobre esto más adelante; por ahora, baste indicar que el concepto de intencionalidad es la clave para superar las tesis escépticas (no podemos conocer nada) o solipsistas (no podemos salir de nosotros mismos; conocer es conocerse) tan típicas de la modernidad,

en cuanto permite establecer el puente entre lo real en sí mismo y quien lo conoce.

3.3 Doxa y episteme

La filosofía clásica ha reconocido fundamentalmente dos modos de conocimiento: la ciencia (*episteme*) y la opinión (*doxa*). Una y otra difieren en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, por el grado de certeza; en segundo lugar, por su objeto.

3.3.1 La certeza de la ciencia

La certeza es *la seguridad del conocimiento*. Pero como el conocimiento supone siempre una relación entre alguien que conoce (sujeto) y una cosa conocida (objeto), esta seguridad tiene dos aspectos.

La *certeza subjetiva* es el *grado de asentimiento a un juicio por parte de quien lo conoce* (el sujeto). Es solo una propiedad de la conciencia, y responde a la pregunta «¿qué tan seguro estoy?» La cuestión es irrelevante para nuestro problema, excepto por el hecho de que muchas veces en la historia se la confundió con la certeza objetiva.

La *certeza objetiva*, en cambio, es seguridad de lo conocido (del objeto), es decir, es *una propiedad del juicio considerado en sí mismo*. Responde a la pregunta «¿qué tan seguro es esto?» El grado perfecto de certeza objetiva es *la plena actualización del intelecto por la verdad*, la cual supone también, por supuesto, una certeza subjetiva. Pero son tan distintas en la realidad, que es perfectamente posible que difieran radicalmente de grado. La diferencia puede notarse por el contraste de sus opuestos: lo contrario de la certeza subjetiva es la duda; lo contrario de la certeza objetiva es la incertidumbre, es decir, lo *probable*. Así, yo puedo estar extremadamente seguro de algo incierto («*mañana bajarán las acciones de LAN*») o dudar de algo cierto («*no estoy seguro de que un cuerpo sumergido sufre una fuerza hacia arriba igual a la masa del volumen del fluido desplazado*»).

La certeza objetiva puede ser de tres tipos: metafísica, física y moral:

a. La certeza metafísica es *la de aquel juicio cuya negación es contradictoria* y, por tanto, imposible. Por ejemplo, tenemos certeza metafísica de que *nada puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto*; de que *el todo es mayor que la parte* o de que *un triángulo tiene tres lados*. *Concebir* la negación de cualquiera de estos juicios es imposible (aunque alguien pueda, sin embargo, *manifestarla externamente*, con la sola voz). En este ámbito, por lo tanto, no es posible el error.
b. La certeza física es *la de aquel juicio cuya negación*, sin ser contradictoria, *es contraria a la naturaleza de la cosa* a la que se refiere. Su fundamento no radica en la misma forma del juicio (que no es posible afirmar y negar a la vez), sino en la naturaleza de las cosas. Así, por ejemplo, tenemos certeza de que las cosas suspendidas en el aire caen, pues los cuerpos se atraen entre sí con una fuerza directamente proporcional a su masa e inversamente proporcional al cuadrado de su distancia, pero no es contradictorio que algo quede flotando en el aire. Ciertamente, si esto sucede tendremos que buscar un principio superior que explique la suspensión de este, pero no es contradictorio o imposible que suceda.
c. La certeza moral es *la de aquel juicio que se funda en el curso normal de la conducta libre de los hombres* en una determinada sociedad. Este tipo de certeza manifiesta simplemente la ausencia de razones para sospechar una excepción, aunque no la excluye en modo alguno. Su negación simplemente sorprende como algo «extraño». Así, por ejemplo, tenemos certeza moral de que una madre ama a su hijo o de que el horario de atención de una oficina pública es de tal a tal hora. Pese a su relativa fragilidad, este tipo de certeza es fundamental para la vida cotidiana y, en especial, para el conocimiento jurídico: es la certeza típica de la sentencia, que no se funda en la

total ausencia de duda, sino en que llega un punto en que esta duda ya no es razonable.

La opinión es *conocimiento probable*, es decir, aquel que carece de certeza, sea esta *objetiva*, como en el juicio «*un 54,8% de los alumnos terminará la carrera*», sea *subjetiva*, como en el juicio «*creo que no había que decirlo de ese modo*».

La ciencia, en cambio, es conocimiento *objetivamente cierto*. Y lo es por razón de su objeto.

3.3.2 El objeto de la ciencia

La ciencia es un conocimiento cierto, mientras que la opinión es un conocimiento meramente probable. Esto es así porque la ciencia se ocupa de lo que es siempre del mismo modo (o en la mayor parte de los casos, *ut in pluribus*), es decir de lo necesario: *lo que es de un modo y no puede ser de otro*. En cambio, respecto de lo contingente, *que siendo de un modo puede ser de otro*, tenemos opinión[7].

Lo *necesario*, precisamente porque no puede ser de otro modo, es también *universal*, es decir, *se predica de todos*. Lo *contingente*, en cambio, es siempre *particular*, es decir, *se predica solo de algunos*.

De este modo, el objeto de la ciencia es *lo universal y necesario* (y el de la opinión, *lo particular y contingente*). Pero lo universal y necesario de las cosas son siempre sus *causas*; de hecho, esa es precisamente la definición de causa: *aquello de lo cual depende el ser de una cosa*. En el orden de la razón, la causa es *aquello que explica una cosa*, ya que es aquello sin lo cual esta cosa sería de otro modo. La causa es aquello que se *dice siempre* (necesario) y *respecto de todos los casos* (universal).

Coloquialmente, la causa es la respuesta al *por qué* de una cosa. Por eso, conocer las causas es demostrar. Y hay dos tipos de demostraciones: las *propter quid* (término

---

[7] Aunque, como dice Santo Tomás en el comentario a la Ética Nicomaquea (VI, 1, 15), es posible tener conocimiento de lo contingente según sus razones universales y necesarias, y este modo de conocerlo es propio de la ciencia.

latino para el *conector consecutivo* «por lo tanto»), que demuestran el efecto a partir de su causa y que son propiamente *demostraciones*, y las *quia* (latín del *conector causal* «porque»), que revelan la causa a partir de sus efectos, que son demostraciones imperfectas, porque no manifiestan todo el ser de la causa, sino solo aquellos aspectos que la causa ha comunicado a sus efectos. Toda demostración parte de la causa o se dirige a ella; por lo tanto, conocer algo es conocer su causa.

En este contexto, sin embargo, es conveniente distinguir la *causa* respecto de la *condición* y la *ocasión*.

Condición es *aquello sin lo cual una causa no puede operar*. Así, por ejemplo, el órgano corporal del cerebro es *condición* del conocimiento intelectual, pero no es la *causa* del mismo: el hecho de que necesitemos del cerebro para pensar no significa que pensamos con el cerebro. Como veremos dentro de poco, el *nominalismo* hace superflua esta distinción, causando no pocos problemas.

La *ocasión*, por su parte, es *aquello que favorece la acción de la causa*, pero cuya ausencia no impide que la causa actúe. Por ejemplo, adquirimos fácilmente la virtud si vivimos en un ambiente moralmente sano, pero el ambiente no es causa de nuestros actos.

Como se ve, solo las causas son verdaderamente explicativas del ser de las cosas.

A partir de lo dicho, es posible definir la ciencia con Aristóteles como un *conocimiento cierto por las causas*.

3.4 Ciencia y filosofía

La sabiduría es, por supuesto, ciencia y no opinión. La razón radica en su mera definición nominal: si la sabiduría fuese opinión, existiría un conocimiento más alto que la sabiduría: aquel que conozca lo mismo pero con plena certeza. Pero entonces ese conocimiento sería la verdadera sabiduría, pues esta consiste sencillamente en la forma más alta y perfecta de conocimiento. Por tanto, la filosofía es ciencia.

3.4.1 La ciencia moderna.

El problema es que el concepto de ciencia ha sufrido profundos cambios en su significado. Hoy, el término ciencia designa sobre todo un conjunto de conocimientos sistematizados en torno a un método. Dos son las diferencias fundamentales entre estos dos modos de entender la ciencia.

En primer lugar, la ciencia en sentido clásico se define por su objeto, es decir, por aquello que conoce. La ciencia moderna, en cambio, se define por el método, es decir, por el modo de alcanzar este conocimiento.

La raíz de esta primera diferencia está en la segunda: el fin. Si para la ciencia, en sentido clásico, el fin y criterio de discernimiento del conocimiento realmente científico es la verdad, para la ciencia moderna el fin y criterio esencial es la certeza. La cuestión está claramente manifestada en Descartes, el cual está dispuesto a sacrificar todas las verdades ante la necesidad de certeza, propósito para el cual diseña un riguroso método.

El método paradigmático de la ciencia moderna es el método hipotético deductivo, según el cual el principio de una ciencia es un juicio convencionalmente aceptado como verdadero (una hipótesis) del cual se deducen linealmente ciertas conclusiones, las que, posteriormente, se corroboran con la experiencia. En este contexto carece de importancia la pregunta por lo que son las cosas (en palabras de Galileo, es necesario «*non tentare le essenze*»), atendiendo solo al cómo se comporta un determinado fenómeno. Por eso, es perfectamente posible que dos hipótesis incompatibles expliquen aspectos diversos de una misma realidad sin que esto obste a la cientificidad de este conocimiento. Así, por ejemplo, la luz puede ser considerada como un corpúsculo o como una onda, según qué tipo de fenómenos sea necesario explicar o predecir, pero siempre con la prevención de que la luz no es realmente ni corpúsculo ni onda. Qué sea en sí misma es irrelevante para esta ciencia. La cuestión es diseñar un «modelo» que «salve» los fenómenos.

Evidentemente, es lícito y necesario razonar de este modo. La historia de los últimos quinientos años lo demues-

tra ampliamente. El problema está en considerar (contra las propias premisas) que la ciencia *es eso: su método*. El mismo Tomás de Aquino reconoce que para fundar una proposición se pueden aducir dos tipos de razones: aquellas que prueban de modo suficiente porque explican las causas, o bien, aquellas que, sin probar de modo suficiente, son capaces de salvar el fenómeno estudiado[8]. El problema, entonces, consiste en el reduccionismo, es decir, la (tan difundida) tendencia a tomar una parte de la verdad por toda la verdad, intentando (a la fuerza) explicar todo a través de este único principio. Si lo esencial de *toda* ciencia es un método hipotético deductivo orientado a una conclusión cierta que permite predecir fenómenos, es claro que la filosofía quedaría fuera.

Si en cambio tomamos el concepto clásico de ciencia, entonces la filosofía no solo lo es propiamente, sino que es la primera de ellas.

3.4.2 La cientificidad de la filosofía.

Más allá de los argumentos presentados, otras dos objeciones se levantan contra el carácter científico de la filosofía.

La primera de ella apunta directamente a la posibilidad de un conocimiento genuinamente científico (en sentido clásico), y está en la raíz del concepto moderno de ciencia. La respuesta radica en una actitud filosófica primaria, que se suele llamar *realismo gnoseológico*.

La segunda apunta al grado de certeza que se pueda alcanzar en filosofía, y se responde constatando la naturaleza esencialmente dialéctica del pensar filosófico.

Las veremos en orden.

---

8 *Summa Theologiae*, I, q.32, a.1, ad 2

3.4.2.1. El realismo

Toda esta visión clásica de la ciencia supone ciertas premisas fundamentales que se suelen designar con el nombre de «realismo filosófico» o «gnoseológico». En lo fundamental, esta tesis supone una actitud de dócil apertura a la realidad de las cosas tal como ellas se presentan a nuestra experiencia, sin intentar imponerles a la fuerza nuestras limitadas categorías mentales.

Con Descartes, y durante toda la modernidad, el «problema crítico» («¿cómo sé que lo que conozco es verdadero?») se constituyó como centro de la reflexión filosófica, relegando la pregunta por las cosas, que es propiamente metafísica, al plano de lo secundario, misterioso y, en último término, imposible de responder. La respuesta de la modernidad, más pragmática que teórica, fue que no podemos conocer las cosas tal como son en sí mismas, sino solamente a partir de ciertas categorías o modos de ser que nosotros mismos les imponemos al conocerlas. En otros términos, *lo que conocemos no es la realidad*, sino *la Idea*; o mejor, la *verdadera realidad es Idea*.

Debiendo forzosamente prescindir de toda esta discusión, que resulta simplemente inabordable en este contexto, nos limitaremos a señalar que el *problema crítico* es un falso problema. Sabemos que conocemos la realidad porque conocer es conocer la realidad; sabemos que conocemos la verdad de la*s cosas* porque el conocimiento, de hecho, existe y «conocimiento falso» es simplemente una contradicción en los términos. Finalmente, no tiene sentido preguntar si conocemos la realidad, pues lo que entendemos por «realidad» no es otra cosa que «aquello que conocemos».

Veamos un ejemplo más concreto. Las preguntas «¿cómo sé yo que aquello que llamamos «pato» es realmente un pato y no un hipopótamo?» o «¿cómo saber que ese gato es realmente blanco y no fucsia?» carecen de sentido, y por lo tanto no puede ser respondidas. En efecto, el término «pato» no significa otra cosa que «el tipo animal que veo allí» y el término «blanco» significa simplemente «el color de ese

gato, semejante al color de todas las otras cosas blancas». El conocimiento de la realidad como real es inmediato, y por lo tanto anterior a toda reflexión sobre lo que son o no son las cosas y, ciertamente, muy anterior a aquel conocimiento de nosotros mismos y de nuestra propia conciencia que hace posible preguntarnos por la posibilidad de habernos equivocado o de haber sido engañados. Contra la pretensión de Descartes, *nos conocemos a nosotros mismos y a nuestra alma en virtud de nuestro conocimiento de las cosas*, y no viceversa[9]. En síntesis, la pregunta crítica carece de correlato real y es, por lo tanto, ociosa.

Las tesis fundamentales del realismo filosófico pueden ser reducidas a dos: (a) es posible conocer la realidad y (b) lo que conocemos de esta realidad son las esencias de las cosas.

a. La posibilidad del conocimiento. Escepticismo y relativismo radicales

No es posible demostrar que conocemos la realidad. Pero no por defecto de argumentos, sino por exceso de evidencia. Toda demostración se construye sobre juicios previamente conocidos que sirven de prueba respecto de una conclusión. Pero no podemos remontarnos al infinito con los argumentos. Debe haber ciertos principios primeros de los cuales depende toda demostración, y estos principios, a su vez, no pueden ser demostrables. Estos principios son *per se nota*, es decir, evidentes: tienen en sí mismos las causas que mueven el asentimiento de la inteligencia. Pues bien: la existencia de la realidad no es demostrable porque es lo primerísimo que se presenta al conocimiento; al contrario, toda demostración supone que hay cosas reales.

En este sentido, podemos conceder el punto a los subjetivismos radicales: no es posible demostrar que lo que

[9] El error y el engaño son realidades *complejas* que exigen comparar dos elementos diversos: lo que algo es y el modo en que se presenta. El dato primigenio de la experiencia, en cambio, es simple; es un puro «mostrarse» monolítico y sin dobleces. Como veremos, el error solamente se da *al juzgar sobre las cosas percibidas*, *no en la percepción*.

conocemos no sea producto de nuestra imaginación, de la «Matrix» o de un «genio maligno» que nos engaña. Pero esto no significa que sea dudoso o posible, sino, al contrario, que la misma pregunta por esta posibilidad carece de sentido. Pese a lo cual, no han faltado quienes, sin negar que haya cosas reales, sostienen que es imposible conocerlas tal como son, es decir, «objetivamente».

Nos limitaremos a cinco argumentos (dialécticos) que, sin ser demostrativos, manifiestan el absurdo de este escepticismo radical, que termina forzosamente en el *solipsismo*, tesis según la cual no es posible afirmar con certeza nada distinto del propio yo:

- *Conocer es conocer algo*. Aun si todo lo que conocemos fuera falso, el hecho de que haya conocimiento significa que hay cosas, que *el ser es*. Y eso ya es bastante: sabemos que algo que podemos llamar «mundo» existe aún si no pudiéramos decir nada sobre él.
- *Hay una tendencia espontánea y natural a considerar que el conocimiento es conocimiento de las cosas* y no solo de nuestra propia conciencia. Y la experiencia nos muestra que lo espontáneo y natural suele ser verdadero: *natura non agit frustra* (*la naturaleza no hace nada en vano*, no falta en lo necesario ni abunda en lo superfluo). Lo cual ciertamente no demuestra nada, pues este principio no es anterior al mismo principio realista, sino que se sigue de él. Pero aceptada la tesis realista, este principio se aplica a todo lo real y posee un extraordinario valor explicativo. A la inversa, en cambio, la consecuencia de negarlo será que ya no se entienda nada.
- Por otra parte, *nuestro conocimiento de nosotros mismos es posterior al conocimiento de las cosas y se funda en él*, por lo que difícilmente podríamos negar la realidad de las cosas a partir de una radical afirmación de nosotros mismos.
- Y si bien es verdad que no podemos demostrar que las cosas son tal como las conocemos, *negar esto*, afirmando que todo es producto de una ilusión de nuestra conciencia, *es al menos tan gratuito como la tesis realista*, pero

con el añadido de que se nos duplica el problema, pues ahora tendremos que buscar también una explicación para este engaño, intento que, por otra parte, estará condenado al fracaso precisamente porque no podemos conocer las cosas.

- Por último, *es imposible vivir según esta tesis*. Las dudas que el escéptico radical formula en la tranquilidad de su estudio se disipan totalmente cuando le da hambre o sueño. Si alguna vez ha existido un escéptico coherente nada sabríamos de él, pues jamás habría dicho ni escrito nada (a quién se lo diría, si no a él mismo) y probablemente habría muerto muy joven, atropellado por aquel camión de cuya existencia dudaba.

No existe error absoluto. Al contrario, las diversas tesis (aún las más descabelladas) subsisten por lo que tienen de verdadero. Las actitudes escépticas suelen fundarse en una media verdad: no podemos terminar de conocer la esencia de ningún objeto real. Pero de esto no se sigue de ningún modo que no podamos conocerlas en absoluto. Es cierto que nuestro conocimiento es parcial y por aspectos, pero *conocer algo es siempre conocer* (parte de) *su esencia*. No sabemos *todo lo que es un ornitorrinco*, pues nuestro concepto de ornitorrinco está fundado en su mera apariencia exterior. Pero esta misma apariencia exterior es *manifestación necesaria de lo que el ornitorrinco es* y, por lo tanto, conocerla intelectualmente es conocer parte de su esencia.

El *relativismo*, por su parte, es la tesis según la cual *lo verdadero es diverso para cada uno* o bien, como se lo suele enunciar hoy por hoy, *cada uno tiene su verdad*. Nuevamente, se trata de una verdad parcial que es tomada como explicación completa.

Es indudable que cada uno conoce la realidad desde su propia perspectiva, a partir de su propia experiencia y con una tremenda carga afectiva que es profundamente subjetiva y rigurosamente incomunicable. En otros términos, *lo conocido existe en el cognoscente según el modo del cognoscente*.

Pero el mismo hecho de que podamos comunicarnos manifiesta que existe una cierta unidad fundamental en el objeto de nuestro conocimiento. Lo diverso supone lo semejante; si todos conocemos de modo distinto es precisamente porque todos conocemos lo mismo. No es posible la comunicación si no existe algo común. En otros términos, no hay muchas verdades distintas para cada uno, sino una sola verdad para cada cosa que cada uno de nosotros conoce desde su propia perspectiva. El mismo origen del conocimiento demuestra el punto: aprendemos a pensar las cosas reales en virtud de aquello que otros nos mostraron sobre ellas.

b. El conocimiento de las esencias de las cosas. Palabras, Ideas, Cosas

La tesis fundamental del realismo filosófico es la correspondencia entre *palabras*, *ideas* y *cosas*. En otros términos: *las palabras designan realmente las cosas mediante los conceptos o ideas que son su esencia en nuestra mente*. O todavía de otro modo, *conocemos las cosas mediante conceptos designados por palabras*.

El centro de esta tesis está en la correspondencia real entre nuestros conceptos y las esencias de las cosas, al punto de que concepto y esencia se distinguen con mera distinción de razón: el concepto es *la misma esencia en cuanto presente a un intelecto*.

La modernidad filosófica en general es nominalista. El nominalismo es *la tesis según la cual las palabras designan inmediatamente las cosas, sin mediación de conceptos*. Normalmente el nominalismo supone también *la negación de las esencias reales* a las cuales corresponden los conceptos, pero este aspecto no es imprescindible. Al margen de si existen o no las esencias, la cuestión importante es que nuestras palabras no designan algo *realmente común* al ser de muchas cosas, sino simples generalizaciones más o menos arbitrarias creadas por la inteligencia. En este esquema, la palabra es como una etiqueta que ponemos a un conjunto de cosas

determinado más o menos arbitrariamente. El ejemplo es útil porque la función propia de una etiqueta no es decir lo que es algo, sino simplemente identificarlo y distinguirlo de los demás. Así como podemos llamar «mesa» a toda superficie capaz de cumplir determinadas funciones, así también «caballo» no designa una esencia real, sino muchos individuos inconexos que son exteriormente semejantes. De modo semejante, la palabra «bien» no designa nada real en las cosas, sino el hecho de que estas sean objeto de un apetito: lo bueno es bueno *porque* es querido y no viceversa. Los conceptos, entonces, no son otra cosa que generalizaciones de la mente.

Esta premisa explica algunas de las propiedades de la ciencia moderna antes enunciadas. Del «no tentar las esencias» de Galileo se pasó rápidamente a una negación de las esencias. En este esquema, lo propio de la inteligencia no será ya descubrir la intrínseca inteligibilidad de las cosas (pues no la tienen), adecuándose a lo que ellas realmente son, sino que la misma inteligencia deberá ordenar convencionalmente el caos de la experiencia de modo de hacerla inteligible[10]. Para esto, por supuesto, lo esencial será el método, no aquel objeto que carece de inteligibilidad propia. A lo largo de nuestro recorrido iremos enunciando otras consecuencias de esta idea. Por el momento, baste señalar que, en este contexto, la única definición posible es la definición nominal y, por lo mismo, carecen de sentido la distinción entre *esencia* (*lo que es una cosa*) y *propiedad* (*aquello que sin ser de la esencia de una cosa, le pertenece de modo exclusivo y necesario*) y la distinción entre *condición* y *causa*. Así, no hay diferencia real entre definir al hombre como «animal racional», como «animal que ríe» o incluso como «bípedo implume». O bien, en otro ámbito, a partir del hecho de que la ley siempre supone coacción se concluye sin más que la ley y el derecho son coacción organizada. Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente.

3.4.2.2. La certeza de la filosofía: la dialéctica

10 Así, por ejemplo, según Kant es la inteligencia la que impone sus categorías a una realidad que en sí misma es totalmente opaca a la inteligencia.

El filósofo padovano Marino Gentile gustaba de comparar el conocimiento científico (en sentido moderno) con la escalada de una montaña, en la cual las hipótesis hacen las veces de puntos fijos y las cuerdas son como las deducciones. De estas dos semejanzas se sigue una tercera: la concepción del conocimiento como el «avance» o «progreso» de la inteligencia hacia la cima, al modo de un ejército conquistador que solo da un nuevo paso cuando está seguro de haber adquirido pleno dominio del punto en que se encuentra, y por lo mismo, nunca necesita volver atrás, pues se encuentra en territorio conquistado.

El método de la filosofía, en cambio, siempre según Gentile, es como nadar en un río, pues no se trata ya de avanzar linealmente a través de puntos fijos, sino de batallar por conservar el propio lugar, sin conquistarlo nunca definitivamente, totalmente inmersos en el flujo de la realidad cambiante. Si bien tiene un dejo escéptico, esta segunda metáfora manifiesta un punto importante. Si la ciencia moderna intenta inmovilizar convencionalmente la realidad a través de las hipótesis para obtener certezas, la filosofía, en cambio, asume la realidad tal como esta es, en movimiento, y pone a la misma inteligencia en movimiento para lograr comprenderla en su real naturaleza. En esto consiste su método propio, la *dialéctica*.

En efecto, en filosofía suele haber ocasiones en las que, si bien algo no se entiende, es necesario seguir adelante igual, con la confianza de que más adelante se entenderá mejor. Este método, que exige aceptar tesis indemostradas para demostrarlas después, sería profundamente tramposo si no fuera porque es el único posible. De hecho, es el modo *real* en que aprendemos cualquier ciencia: *primero asentimos y solo después comprendemos*.

Se trata, en el fondo, de una constatación elemental: si esperáramos a tener plena certeza antes de concluir o de actuar, nunca aprenderíamos ni haríamos nada. Nuestro modo habitual y natural de conocer no es el de la ciencia formal que trabaja con demostraciones cuyas conclusiones, si no

plenamente verdaderas, son al menos plenamente ciertas; nuestro modo habitual y natural de conocer razona por indicios que nos manifiestan conclusiones plausibles o razonables y que, sobre todo, nos permiten descartar contradicciones y disparates. Es lo propio del razonamiento dialéctico.

a. La noción de dialéctica

Dialéctica es una palabra que deriva del verbo griego *dialego* que significa dialogar, discutir, razonar. La terminación «*ica*» suele indicar que se trata de un arte, con lo que la definición etimológica de dialéctica queda, literalmente, *arte de dialogar, discutir o argumentar*. A su vez, el verbo *dialego* está compuesto por el prefijo *dia* («a través de», «por entre») y por *lego* (hablar), cuya raíz es la misma que la de *logos* (palabra, pensamiento, razón, etc.), término del cual deriva la palabra «lógica». Lo que distingue a la dialéctica de la *lógica*, es el prefijo *dia*, que da la idea de movimiento. La razón se mueve pasando de lo conocido a lo no conocido; a través de una idea que se conoce, llegamos a una idea no conocida. Este tránsito rara vez ocurre a través de argumentos concluyentes cuya certeza es *apodíctica* (lógicamente necesaria); lo normal es que debamos razonar por indicios, contentándonos con conclusiones altamente probables, pero no definitivas, cuyo contrario parece absurdo, pero no es imposible.

Si la cuestión nos resulta extraña o novedosa es simplemente por un inveterado prejuicio racionalista heredado de la modernidad, según el cual solo es verdadero conocimiento el conocimiento demostrativo y experimental. En realidad, prácticamente todos los razonamientos y argumentos que utilizamos en la vida cotidiana son dialécticos. Baste pensar en cuántos juicios que pensamos comprender con plena certeza seríamos capaces de demostrar. La dialéctica es, en primer lugar, el modo natural y ordinario del razonamiento humano.

Más rigurosamente, la dialéctica es *el arte y la ciencia del pensamiento en tanto que está en movimiento*. Por eso, es simultáneamente *lógica de lo probable* y *método de la investigación*.[11]

b. Lógica de lo probable

Todo movimiento tiende hacia algo en lo cual el móvil reposa. Es decir, *todo movimiento tiende hacia lo inmóvil*. La perfección del conocimiento es la verdad: ella es el término del movimiento del pensar, es su punto de reposo. Pero la verdad admite diversos grados de certeza. En este contexto, es posible distinguir dos grandes esferas del conocimiento.

a. El *conocimiento perfecto*, que se define porque es capaz de alcanzar la verdad de modo necesario y *per se*. Es el ámbito de los llamados *saberes*, a los cuales corresponden las *virtudes intelectuales*, gracias a los cuales se dice que *el alma está en la verdad*. Estos son: *sabiduría*, *ciencia*, *principios* (el *nous* de Aristóteles, que Tomás de Aquino dividió en *inteligencia* y *sindéresis*), *arte* y *prudencia*. Volveremos bastante más adelante sobre cada uno de ellos; por ahora basta indicar la diferencia con el segundo orden de conocimiento.
b. El *conocimiento imperfecto*, el cual, aunque alcanza la verdad, no la posee de modo pleno y necesario, sino de modo contingente o *per accidens* (es decir, *bajo algún aspecto*). Caben dentro de este ámbito *la experiencia*, la *conjetura o sospecha*, la *opinión* (que ya hemos tratado) y la *fe humana* (que, como veremos, es distinta de la virtud teologal de la Fe).

Evidentemente, esta diversidad de naturaleza exige un modo de razonamiento diverso. Argumentos que son aceptables en el orden del conocimiento imperfecto, no siempre lo son en el orden de los saberes. Son los «argumentos dialécticos», entre los cuales se cuenta la *opinión común* (*endoxa*),

[11] Agradezco al profesor Félix Lamas por sus explicaciones sobre este punto. Sólo los errores son míos.

y dentro de esta, *la opinión de los sabios* (el tan vituperado *argumento de autoridad*, que ciertamente no demuestra, pero sigue siendo un excelente argumento), *las semejanzas* o *ejemplos*, las *analogías*, los *mitos*, los *argumentos confutatorios* y las *reducciones al absurdo*. Todos ellos tienen en común que, si bien permiten avanzar enormemente al conocimiento (tanto para acercarse a la verdad cuanto para alejarse del error), no permiten concluir con plena certeza.

La dialéctica, entonces, *mueve al intelecto en dirección a la verdad* o *bien la alcanza sin plena certeza*. Su objeto, por lo tanto, no es lo *cierto* y *necesario*, sino lo *probable*. Es, precisamente, la *lógica de lo probable*.

c. Método general de la investigación

Por perfectos que sean en sí mismos, ninguno de los saberes está perfectamente acabado. Al menos no en una inteligencia humana. Por eso, es necesario distinguir en cada uno de ellos lo que se ha alcanzado como verdad definitiva y lo que aún se está investigando o verificando. Es decir, se puede dar *conocimiento imperfecto* (y, por consiguiente, *dialéctica*) en el orden de cada uno de estos saberes. La única excepción es el conocimiento de los principios, respecto de los cuales, si bien se conocen dialécticamente, no cabe conocimiento imperfecto. La dialéctica, por lo tanto, no es *conocimiento probable*, sino *lógica de lo probable*. Su función propia es guiar al intelecto en el ámbito de lo incierto y lo probable (conocimiento imperfecto) para conducirlo, eventualmente, a la perfecta certeza en la verdad (conocimiento perfecto).

De este modo, en todo conocimiento humano se pueden distinguir dos momentos, dependiendo de si el punto de partida (no necesariamente el término) del razonamiento es conocimiento *probable* o *cierto*, respectivamente:

a. En primer lugar, la *via inventionis*, momento de exploración, de discusión, de elaboración de hipótesis o conjeturas, de experimentación e inducción. En síntesis, el momento *dialéctico*, cuyo término puede

ser tanto un principio cierto y verdadero como una conjetura plausible y verosímil.

b. En segundo lugar, la llamada *via iudicii*, momento deductivo a partir de principios firmemente asentados obtenidos en la via inv*entionis* o bien a partir de deducciones previas. Es el momento propiamente científico.

A estos dos ámbitos del pensamiento corresponden dos partes de la lógica. La primera de ellas (la llamada «lógica formal») es la ciencia que juzga la corrección de conceptos, juicios y razonamientos y de los signos que los expresan, estableciendo los métodos generales que guían de modo necesario al pensamiento en la *via iudicii*.

La segunda, como vimos, es la *dialéctica*: la parte de la lógica que regula el pensamiento en la *via inventionis*, *lógica de lo probable* que establece los *métodos generales de la investigación*.

d. Filosofía y dialéctica

Pese a ser ampliamente ignorada (en buena parte debido a los resabios de la mentalidad racionalista que aún sobreviven a la crisis de la modernidad), se ve que la dialéctica es fundamental para toda ciencia y, por lo tanto, también para la filosofía. En efecto, esta se distingue de la *sofía* o sabiduría a secas precisamente en virtud de su intrínseca dialecticidad. Platón fue *filósofo* porque tendía a la sabiduría como algo en lo que siempre se puede profundizar más sin llegar nunca a poseerlo plenamente. Ciertamente Platón alcanzó algunas verdades con plena certeza (por ejemplo, que es peor cometer injusticia que padecerla), pero sabía que la Verdad supera la capacidad humana y por lo tanto, nunca abandonó la *via inventionis*. Así, por ejemplo, son innumerables los diálogos que argumentan sobre la inmortalidad del alma, sin que haya logrado formular nunca una demostración en forma.

Es por esto que, como dice Aristóteles, la sabiduría es *ciencia* e *inteligencia*. *Ciencia* pues conoce por demostración (por *via iudicii*) e *inteligencia*, pues conoce las causas

y principios primeros que no se conocen por demostración, sino por inducción natural (por *via inventionis*). En efecto, la dialéctica no demuestra los principios, sencillamente porque es imposible: los principios están siempre «al principio», es decir, son el comienzo de toda demostración. Sin embargo, sin demostrarlos, puede probar apodícticamente que no es posible opinar lo contrario, como lo hace Aristóteles respecto del principio de no contradicción en la Metafísica. En efecto, quien niega el principio de no contradicción (*nada puede ser y no ser a la vez bajo el mismo respecto*) acepta que dos contrarios se verifican en un mismo sujeto. Entonces en Sócrates podría verificarse el ser hombre y no-hombre, o incluso el ser hombre, gomero, corchetera y cualquier otra cosa simultáneamente, lo cual es manifiestamente absurdo.

En otros términos, los principios no se demuestran, sino que se defienden, se aplican y se comprenden de modo cada vez más profundo y perfecto, sin que esto signifique añadir nada a su contenido o adquirir ningún conocimiento que no se poseyera desde el primer instante en que se los conoció.

Si la ciencia moderna suele concebir su propio progreso como el avance lineal de un ejército conquistador, que procede desde verdades totalmente adquiridas hacia lo totalmente desconocido, la filosofía, en cambio, según el clásico *topos*, es *ciencia de lo que todo el mundo sabe*, que avanza en espiral en torno a un mismo objeto que ya se conocía en parte (¿cómo admirarse y buscarlo si no fuera así?) pero que no se ha terminado de conocer (de lo contrario, ¿para qué buscarlo?). El hallazgo filosófico rara vez consiste en aprender algo nuevo; normalmente significa darse cuenta de la profundidad y los alcances de algo que ya sabíamos, como el recién llegado a una ciudad que logra juntar los únicos dos vecindarios en los que sabía moverse. En palabras sencillas, el descubrimiento filosófico no produce en nosotros un «mira tú, qué interesante», sino un «cierto, tienes razón, es así». En fin, lo propio de la sabiduría no es tanto sacar conclusiones, cuanto observar siempre desde nuevas perspectivas y de modo más profundo (como en un espiral) aquello que

ya sabíamos. Es decir, *contemplar*. Y como nunca se termina de contemplar pues lo contemplado nunca se deja asir por completo, la filosofía, pese a sus innegables progresos, nunca abandona del todo la *via inventionis*.

Por esto es tan frecuente que a lo largo de esta *via inventionis* pensemos «al revés», desde una posible conclusión que parece razonable hacia los argumentos que la hacen más o menos plausible. Si bien suena algo tramposo, es el modo en que razonamos en la vida cotidiana, pero también en ética, en el derecho, al reparar o construir algo y, en fin, en todo el ámbito de lo práctico, porque las cuestiones prácticas son siempre probables.

Como toda verdad filosófica, también esta manifiesta algo que, pese a su cotidianeidad, es demasiado simple como para ser comprendido de sopetón[12]. Pero es la clave del método filosófico: apelar siempre a la experiencia común como instancia crítica para valorar la consistencia de una tesis.

3.5 La definición real: el objeto de la filosofía

Al fin de este largo recorrido, sabemos ya que la filosofía, con todas las precisiones del caso, es plenamente ciencia: verdadero *conocimiento cierto por las causas*.

Ahora bien, toda ciencia se define por su objeto, es decir, por *aquello que conoce*. Como ya hemos dicho, la definición nominal de la sabiduría exige que sea conocimiento de todo lo real. Por lo tanto, el objeto de la filosofía son todos los entes. Pero no basta con esto. El erudito, aquel que tiene conocimiento enciclopédico, también parece conocer *todas las cosas en la medida de lo posible*. Sin embargo, las conoce en particular, no por lo que tienen en común, es decir, por lo que les da unidad. Y la unidad de la ciencia exige unidad del objeto.

---

[12] Como veremos, el ámbito propio del intelecto humano es lo complejo (lo que tiene muchas partes), no lo simple (lo que no las tiene). Lo simple, por el contrario, nos resulta extraordinariamente difícil. Sin ir más lejos, no hay nada más simple que pensar y actuar en todos los ámbitos de la vida según nuestros propios principios morales y religiosos. ¿Cuántos conocemos que lo hagan? Volveremos sobre este ejemplo.

Por esto, es necesario distinguir entre una consideración *material* del objeto de una ciencia (designada como *objeto material*), que es *el ente real que esta considera*, y la consideración *formal* del mismo objeto (su *objeto formal*), que es *este mismo ente considerado bajo una cierta formalidad.* Así, por ejemplo, la ética y la sicología experimental comparten un mismo objeto material (la conducta humana) pero lo consideran desde formalidades completamente diversas (su bondad intrínseca y los procesos psicofísicos que influyen en ella, respectivamente).

El objeto material de la filosofía, como vimos, es el ente, es decir, todo aquello que de algún modo es real. Lo cual nos exige recordar que todas estas categorías (como las de objeto material y formal) deben ser atribuidas a la filosofía de modo analógico, con muchas precauciones, pues no es una ciencia cualquiera. En rigor, una ciencia que considera todo ente es indefinible, pues definir una cosa supone conocer su esencia, lo cual, en el caso de esta ciencia, supondría ser perfectamente sabio, es decir, conocer perfectamente todo lo real, pretensión que supera a toda inteligencia creada.

Identificado el objeto material, también el *objeto formal* debe ser identificado a partir de la definición nominal. La sabiduría es el conocimiento más alto, y tener *ciencia* de algo significa conocer sus causas. Por lo tanto, la ciencia más alta será aquella que considera las causas más universales, es decir, aquellas que, predicándose de todo lo real, permiten conocer el orden del universo. Así, por ejemplo, aquel que conoce a Dios, causa universal del ente, conoce y comprende absolutamente todo, pues como dice San Gregorio y suele citar Tomás de Aquino, «¿qué es lo que no ven quienes ven al que ve todo?»

Estas causas universalísimas son *últimas* en el orden del conocimiento, pues son lo más difícil para nosotros, y *primeras* en el orden del ser, pues explican la totalidad del ente. Siendo últimas, son también comunísimas, es decir, explican cada cosa según aquello que es común a todas. De este modo, el sabio es aquel que, sabiendo pocas cosas, es capaz de explicarlo todo.

En conclusión, lo más cercano a una definición real de filosofía que podemos enunciar parecería ser describirla como *ciencia de todos los entes por sus causas últimas* (o *primeras*). Definición que, sin embargo, todavía debe ser precisada, pues existe otra ciencia que también versa sobre las causas últimas de todos los entes: la Teología.

3.6 La definición completa: filosofía y Teología

La diferencia fundamental entre filosofía y Teología, que condiciona incluso la formalidad bajo la cual se considera el mismo objeto, radica en sus respectivos principios. Si los principios de la filosofía (como los de toda ciencia humana) son simplemente los primeros principios de la razón y la experiencia (*la luz natural de la razón humana*), los de la Teología, en cambio, son tomados de la verdad revelada por el mismo Dios. Es decir, la Teología presupone *la luz sobrenatural de la Fe* por la que admitimos como verdadero todo aquello que ha sido revelado por Dios.

Con lo cual, finalmente, podemos enunciar una descripción completa, que si bien no es una definición perfecta, sí permite identificar perfectamente la naturaleza de esta ciencia que buscamos, a la cual llamamos «filosofía» o simplemente «sabiduría»: *ciencia de todos los entes por sus causas última a la luz natural de la razón*.

Precisemos los diversos aspectos de esta última parte de la definición.

3.6.1 Filosofía y fe humana

La filosofía, como toda ciencia puramente humana, prescinde metodológicamente de todo dato de fe. Esto no significa que lo niegue. Simplemente se trata de que el argumento de autoridad no es capaz de fundar una certeza demostrativa, por lo que, en el ámbito de la ciencia humana, es el más débil de todos. De hecho, precisamente porque es ciencia, dentro de la misma Teología el dato de Fe no es un «argumento» que forma parte de una «demostración», sino un *principio*.

La fe, en su sentido más lato, es un modo de conocimiento. Más precisamente, es *conocimiento por confianza en un testigo*. Quien conoce por fe, realmente conoce: sabe lo que está diciendo, asiente en ello y, al expresarlo, lo afirma como verdadero. La diferencia está en aquello que mueve a su intelecto a asentir a tal o cual proposición. Así, yo afirmo que «Tito Livio (nuestro perro San Bernardo) está completamente sano» o que «ese de allá es mi primo» no porque me conste de modo directo y evidente que así sea, sino porque me consta (con certeza moral) que aquellos que me lo dicen son personas dignas de confianza: «es verdad porque Afrodisio, que es veterinario, me lo dijo». Como se ve, el conocimiento de fe es mucho más amplio y relevante de los que nuestros prejuicios racionalistas querrían creer. Hay algunas pocas cosas que sabemos con certeza demostrativa; todo lo demás, lo conocemos por fe o simplemente lo opinamos. Conocemos el mundo a partir de aquello que otros nos han dicho de él, e incluso lo evidente lo notamos porque otros nos han enseñado a mirar la realidad de modo inteligente. Si bien el pensamiento es en sí mismo incomunicable (nadie piensa lo que yo pienso según el modo en que yo lo pienso), nace y se desarrolla como algo profundamente social, pues (a) pensamos con las mismas palabras que sirven para comunicarse y (b) lo hacemos porque otros nos enseñaron esas palabras. La vida social, mal que le pese al contractualismo moderno, no se funda en los intereses particulares, sino en la amistad natural entre los hombres.

El acto propio de la fe (creer) y el acto propio de la razón (saber) son mutuamente excluyentes: lo que se cree no se sabe y lo que se sabe no se cree. Así, por ejemplo, aquel que no sea capaz de demostrar el teorema de Pitágoras simplemente le cree a su profesor, y le seguirá creyendo mientras no lo demuestre, es decir, mientras no lo sepa.

Si bien son excluyentes, fe y razón son dos modos de conocimiento, y conocer significa conocer la verdad. Si la realidad es una, también lo es su verdad. El problema de cómo podamos conocerla es diverso y posterior; para nuestro

problema basta constatar que «conocimiento falso» es una contradicción en los términos. Por lo tanto, fe y razón no pueden contradecirse. Si lo hacen, hay solo dos alternativas: (a) aquello que creía saber en realidad no lo sé, o sea, me equivoqué, o (b) mi testigo no es fiable (y por lo tanto, todo lo que me haya dicho se hace sospechoso).

3.6.2 Filosofía y Teología

Dentro del conocimiento de fe, merece una especial mención la Fe sobrenatural. Porque en este caso el testigo que mueve el asentimiento del intelecto es el mismo Dios que se revela al alma del bautizado, y Dios no es capaz de engañarse ni engañarnos. Esta Fe es una virtud sobrenatural, y por lo tanto infusa. En otros términos, tener Fe no significa creerle a mi papá que le cree a un cura que le cree a su obispo y así por toda la ininterrumpida sucesión apostólica hasta llegar a uno de los doce apóstoles. Tampoco significa inmediatamente creerle a la Iglesia. Significa creerle a Dios y, porque lo dice Dios, creer que Él mismo habla mediante la Iglesia y sus ministros.

Tal como en la fe natural, también aquí sucede frecuentemente que ciertas verdades naturales son afirmadas por Fe. Son los llamados *preámbulos de la Fe*, *ciertas verdades naturales que, siendo necesarias para un acto de Fe perfecto, si no son conocidas racionalmente deben ser creídas*. Así, por ejemplo, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad del albedrío[13]. Tratando sobre este tema, Tomás de Aquino explica que estas verdades sobre Dios nos fueron reveladas porque, mientras estuvimos abandonados a las solas fuerzas de nuestra razón, a ellas llegaron (a) *pocos hombres*, (b) *después de mucho tiempo* y (c) *con muchos errores*. Es claro, entonces, que la revelación no vino a suprimir, sino a auxiliar y elevar la investigación de la razón natural.

En este ámbito se hace particularmente importante la tesis de la no oposición entre la verdad de Fe y la verdad

[13] Proponemos como ejemplo precisamente aquellas verdades que Kant proponía como meros postulados de la razón práctica.

puramente natural. *Gratia non tollit naturam, sed perficit eam*: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Todo lo verdadero en el ámbito natural también lo es en el orden sobrenatural, pero elevado por la gracia. Es lo que sucede con la justicia y la Caridad, con la virtud de la sabiduría y el don del mismo nombre, con el fin imperfecto del hombre y su fin perfecto y, en fin, con el conocimiento racional y el conocimiento de Fe.

Si la gracia supone la naturaleza, significa que la Fe es necesariamente razonable. Según Juan Pablo II en *Fides et Ratio*, la Fe y la razón son como dos alas con las que el espíritu humano se eleva al conocimiento de la verdad. La revelación no fue dada al hombre como un camino contrario o alternativo a la del conocimiento natural, por lo que no lo exime de su deber y natural inclinación a pensar.

Del mismo modo, la Fe tampoco es un salto en el vacío, suspensión del juicio ante algo incomprensible. Tal acto sería contrario a la naturaleza racional que el mismo Dios puso en el hombre. El misterio es profundamente diverso de lo absurdo. Ninguno de los dos se entiende; pero mientras lo absurdo *no se entiende en absoluto por defecto del objeto* (que es inconcebible, al modo de un círculo cuadrado) el misterio *no se entiende perfectamente* (pero sí en parte) *por exceso del objeto y defecto del sujeto*. Así como la luz del sol es demasiado intensa (es decir, demasiado visible) para que la veamos, así la inteligibilidad de las verdades eternas es demasiado luminosa para nuestros intelectos creados.

La mutua relación entre ambos modos de conocimiento puede ser sintetizada del siguiente modo:

La razón colabora con la Fe:

a. *enunciando rigurosamente el contenido de Fe*. Así, por ejemplo, para poder creer en la Santísima Trinidad es necesario comprender, al menos rudimentariamente, la diferencia entre sustancia y persona;
b. *enunciando argumentos de credibilidad*, que si bien no demuestran la verdad del dato de Fe (lo cual sería contradictorio), sí manifiestan *dialécticamente* que esa Fe es

razonable por cuanto explica cosas que, de lo contrario, serían incomprensibles. Es lo que sucede, por ejemplo, con el problema del dolor o con los desórdenes de la naturaleza humana, que resultan incomprensibles sin el dogma del pecado original[14];

c. *confutando los argumentos contrarios a la Fe*. En efecto, si la verdad de Fe no se opone a la verdad puramente racional, significa que el argumento que pretende confutar la Fe desde la razón necesariamente adolecerá de un error interno, que es puramente racional. En otros términos, no se puede demostrar racionalmente la verdad del dato de Fe, pero sí la falsedad del razonamiento opuesto a ella.

La Fe, por su parte, colabora con la razón:

a. *moviéndola a elaborar categorías filosóficas capaces de enunciar el misterio de Fe*. La historia de Occidente ha demostrado ampliamente el valor de nociones como *persona*, *libre arbitrio* o *la igualdad esencial de los hombres* que, si bien son puramente racionales, solo fueron enunciadas cuando fue necesario responder a un problema teológico;
b. *dirigiendo extrínsecamente el ejercicio de la razón a su fin propio*. Al modo de un manual de álgebra que incluye los resultados de sus ejercicios en las últimas páginas y que, sin embargo, no exime en absoluto al alumno de la carga de la demostración, al revelar ciertas verdades sobrenaturales la Fe denuncia los errores *rigurosamente racionales* de aquella razón que concluye contra sus dogmas, sin impedir en absoluto su libre ejercicio.
c. *manifestando los límites propios de la razón* y, de este modo, *abriendo la inteligencia al misterio*.

Teología y filosofía, entonces, no son dos ciencias opuestas. Más bien, la primera supone la segunda, pues consiste

[14] El punto ha sido ampliamente demostrado (en negativo) por el clamoroso fracaso de las teorías naturalistas de la modernidad, que han intentado poner la causa del mal humano en la alienación social, en la relación con los otros o en la represión sexual.

en un discurso racional sobre la Fe. Los escolásticos formulaban lo anterior diciendo *philosophia ancilla theologiae*: la filosofía es sierva de la Teología. La Teología necesita de la filosofía como un señor de sus siervos: sin ella no es capaz de argumentar.

El conocimiento teológico es intrínsecamente superior al filosófico tanto *en virtud de su certeza* como *de la dignidad de su objeto*. *En virtud de su certeza*, pues las otras ciencias toman la certeza de la luz natural de la razón humana que, ciertamente, puede errar; la Teología, en cambio, la toma de la ciencia divina, que no puede engañarnos. *En virtud de la dignidad de su objeto*, pues la Teología trata principalmente de aquellas cosas que superan la razón humana.

3.7 La filosofía y las ciencias filosóficas.

Si la filosofía es ciencia de todos los entes, todos los entes son susceptibles de ser estudiados «filosóficamente». Por eso, hay diversas ciencias filosóficas y un cierto orden dentro de estas. La primera de las cuales es aquella que más perfectamente realiza la definición de filosofía: la metafísica.

3.7.1 La metafísica

Comentando la *Metafísica* de Aristóteles, dice Tomás de Aquino en su prólogo que siempre que muchas cosas se ordenan a una sola, una de esas cosas debe ser directriz de las demás. Y como todas las ciencias se ordenan a la perfección del hombre, es necesario que una de ellas (la que más perfecciona al hombre) sea rectora de todas las otras. Y así como entre los hombres sucede que aquellos que se rigen por el intelecto son más aptos para dirigir a otros, así la ciencia que sea máximamente intelectual (que, por definición nominal, sabemos que es la filosofía) deberá ser la que regule a las demás. Y la ciencia más intelectual es la que versa sobre el objeto máximamente inteligible. Ahora bien, lo máximamente inteligible (objeto de la filosofía) se puede tomar de tres modos:

1. El primer modo se toma *del orden del entender*. Así, lo más inteligible es aquello de lo cual el intelecto toma la certeza. Y la ciencia adquiere certeza por la intelección de las causas, por lo que conocer las causas parece ser lo máximamente intelectual. Por lo tanto, aquella ciencia que *considere las primeras causas*, será la que regule a las otras ciencias.
2. El segundo modo se toma *de la comparación del intelecto al sentido*. El sentido conoce lo particular (que es lo menos inteligible), y justamente en esto difiere del intelecto, que conoce lo universal, que es lo propiamente inteligible. Por tanto, la ciencia máximamente intelectual será aquella que versa sobre los principios máximamente universales. Los cuales son *el ente y aquello que se sigue del ente*, como la unidad y la pluralidad o el acto y la potencia.
3. El tercer modo se toma *de la misma cognición del intelecto*, pues las cosas son inteligibles en tanto que son inmateriales. Es decir, son máximamente inteligibles aquellas cosas que están máximamente separadas de la materia. Y lo están en grado sumo aquellas cosas que están separadas de toda materia no solo en el intelecto (como el objeto de la matemática) sino también en la realidad, como es el caso de Dios y de las inteligencias puras (los ángeles). Por tanto, la ciencia que trate de Dios y de las inteligencias, es máximamente intelectual.

   Estas sustancias separadas de la materia son causas universales y primeras del ser. Pero esto no significa que sean el objeto de la filosofía, pues el objeto de una ciencia es aquello de lo que se buscan las causas, no las mismas causas buscadas[15].

Así, son objeto de la filosofía *el ente y aquello que se sigue del ente*, *las primeras causas* y *Dios*. Sin embargo, esta triple consideración no significa un triple objeto. Como dijimos, a unidad de ciencia unidad del objeto que le da su definición. Si la filosofía es ciencia de todos los entes,

[15] Seguimos aquí el *Proemio* del *Comentario* de Tomás de Aquino a la *Metafísica* de Aristóteles.

aquello que sea común a todos los entes será también lo que le confiere unidad a la filosofía. Y lo único que, en términos absolutos, es común a la totalidad de los entes es precisamente eso: *que son*. Por tanto, el objeto formal de la filosofía son *todos los entes en tanto que son* o, como dice Aristóteles, *el ente en cuanto ente*. Al decir *el ente en cuanto ente* se están incluyendo también, al menos implícitamente, los tres objetos apenas indicados: *el ente y aquello que se sigue del ente*, *las primeras causas* (de todo ente) y *Dios* (ente perfectísimo y primera causa).

Esta ciencia ha recibido tradicionalmente el nombre de *Metafísica*.

3.7.2 El orden de las ciencias y las ciencias filosóficas

Según dice Aristóteles en su *Metafísica*, hay tantas partes de la filosofía como clases de sustancias. Por lo mismo, puesto que el objeto de la filosofía es toda la realidad (en cuanto ente), parecería que proponer una división de la filosofía implica también proponer una división comprehensiva de toda la realidad. Esto hace que una división completa y definitiva de la filosofía a partir de su objeto resulte prácticamente imposible.

Por eso, más que una verdadera división de la filosofía, propondremos un cierto orden de las ciencias filosóficas.

Tomás de Aquino, en el Proemio al Comentario a la Ética *Nicomaquea* propone una división de las ciencias según un criterio diverso. Las ciencias son hábitos del intelecto. Y lo propio del intelecto es considerar el orden de las cosas. Ahora bien; el intelecto se relaciona con el orden de las cosas de cuatro modos diversos:

1. El orden que la razón *no hace*, sino que *solamente considera*. Es el orden de las cosas de la naturaleza, que es objeto de la *filosofía natural*.
2. El orden que la razón, *considerando*, *hace en su propio acto*. Es el orden propio de las palabras, los juicios, los razonamientos y el discurso racional en general, los cuales solo existen en la mente y son objeto de la *filosofía racional* o *lógica*.

3. El orden que la razón, considerando, *pone en las operaciones de la voluntad*. Es el orden de los actos voluntarios, que son objeto de la *filosofía moral*
4. El orden que la razón, considerando, pone en las cosas exteriores que ella misma produce, como una mesa o una casa. Es el orden de los artefactos, que no son objeto de ciencia, sino de las *artes mecánicas* o la *técnica*.

Excluyendo el segundo orden, que es puramente mental, los tres órdenes restantes constituyen los tres ámbitos de la vida humana: la *theoria* o contemplación, referida a aquello que llamaremos *conocimiento especulativo*, la *praxis* o acción moral, y la *póiesis* o acción productiva. Respecto de este último ámbito, sin embargo, no hay ciencia, sino solo *arte* o *técnica*[16].

El primer orden, por su parte, incluye a todas las *ciencias especulativas*: la *metafísica* (y las *ciencias filosóficas en general*), las *matemáticas* y las *ciencias naturales*, las cuales, como veremos, se distinguen según los diversos modos de abstracción. De estas, solo las primeras son parte de la filosofía.

Con lo cual el orden de las ciencias filosóficas queda del siguiente modo:

a. Filosofía especulativa o *teórica*
b. Filosofía práctica
c. Filosofía racional o *lógica*

a. Filosofía especulativa o teórica

Filosofía especulativa o *teórica*, es la filosofía sin ulteriores determinaciones. El término «especulativa» viene del sustantivo latino *speculum*, que significa «espejo»; «teórica» viene del griego *theoria* que designa la pura contemplación. Es decir, esta ciencia pretende reflejar la realidad como un espejo, simplemente para contemplarla en su verdad. De

[16] Aquello que algunos han llamado *filosofía de la técnica* o *filosofía de la cultura*, refiriéndola al ámbito de la *póiesis*, es, en realidad, parte de la *filosofía moral*, pues no existe acción humana que sea puramente técnica, sin una esencial dimensión moral.

este modo, la filosofía especulativa se ordena a conocer la verdad, que es el bien propio del intelecto.

Dentro de este primer ámbito, a su vez, es necesario distinguir entre *filosofía primera* y *filosofías segundas*. *Filosofía primera* es aquella que realiza en medida máxima la definición real de filosofía, pues considera *todos los entes*, sin excepción, y *por causas absolutamente universales*: la *Metafísica*. Son *filosofías segundas*, en cambio todas aquellas ciencias filosóficas que consideran *un determinado orden de entes según las causas últimas propias de ese mismo orden*. Así, por ejemplo, la filosofía de la naturaleza considera al ente natural en cuanto móvil y la sicología filosófica, al ente vivo en cuanto vivo, prescindiendo de la especie del móvil o del ente vivo.

b. Filosofía práctica

La *filosofía práctica* es una *extensión del saber especulativo a la acción*. La *praxis* o acción voluntaria, objeto de la filosofía práctica, abarca todo el ámbito de la acción humana, incluidas (con ciertas precisiones) la *póiesis* o acción productiva y la misma *theoria* en cuanto es acto voluntario. La naturaleza de la praxis está intrínsecamente determinada por la verdad conocida por el intelecto; por eso, la distinción entre filosofía especulativa y práctica no pretende establecer una división simétrica entre dos términos realmente distintos, sino más bien de un orden de prioridad.

La filosofía práctica es *filosofía de las cosas humanas*, que ordena la acción del hombre a los bienes últimos que este ha conocido (especulativamente) como verdaderos.

Si la filosofía especulativa considera el orden que existe en la realidad, la filosofía práctica, en cambio, ordena la realidad del propio acto según aquello que se consideró intelectualmente.

Esta ciencia es, de modo primario y eminente, la *ética*; de modo propio, pero secundario, la *economía*, que considera (sobre todo) el orden moral de la actividad productiva y de

los intercambios, el *derecho*, que es ciencia de lo justo, y la *política*, que considera el orden de la *polis*. A diferencia de la ética, que es puramente *práctica*, las otras tres poseen una marcada dimensión *técnica* o *poiética*.

Como se puede apreciar, la filosofía práctica presupone la especulativa, pues si ordenar es disponer las cosas rectamente respecto a un fin, para ordenar es necesario conocer (especulativamente) tanto el fin como las partes. En palabras de Santo Tomás, el intelecto práctico tiene su principio en una consideración universal (del intelecto especulativo) y termina en el particular operable, es decir, en la acción.

Como hemos dicho, la *praxis* se refiere a los actos humanos, los cuales son libres y por lo tanto impredecibles. La realidad práctica, entonces, es particularísima y máximamente contingente, mientras la ciencia se ocupa de lo universal y necesario. ¿Cómo puede haber, entonces, una ciencia práctica? El punto es que la filosofía práctica considera *lo contingente* no según su ser particular sino *según sus razones universales*. Así, la ciencia práctica se ocupa de los principios necesarios y universales de actos particulares y contingentes[17].

c. Filosofía racional o lógica

Tradicionalmente se ha considerado la lógica como parte de la filosofía, quizás porque la filosofía es la ciencia (que debería ser) más rigurosa en sus razonamientos. En realidad, la lógica es algo intermedio entre la ciencia y el arte, pues considera las normas del pensamiento precisamente

[17] Por esta razón las normas suelen estar enunciadas en términos negativos, como prohibiciones. El propósito de este tipo de normas no es restringir la acción libre, sino, al contrario, indicar de entre todas las infinitas acciones posibles en una determinada circunstancia, aquella única que no debe ejecutarse. Es mucho más restrictivo indicar positivamente qué se debe hacer.
Lo verdaderamente regulativo en el ámbito práctico, es decir, aquello que realmente manifiesta al intelecto *el bien que debe ser realizado*, no es tanto la norma sino *el hombre bueno*, el modelo de aquel que encarna en su vida la virtud.

para permitir pensar bien. En este sentido, la lógica es una propedéutica a todo conocimiento racional. La cuestión es importante porque, como todo arte, vale más por su obra que por sí misma. De hecho, el objeto de la lógica no es un ente real, sino solamente mental, razón por la cual sus cultores tienen fama de ser personajes curiosamente ajenos a la realidad.

4. *Las condiciones para el ejercicio de la reflexión filosófica*

Aristóteles identifica dos condiciones indispensables para el ejercicio de la reflexión filosófica: la *admiración* y el *ocio*.

Admirarse consiste en *percatarse de la propia ignorancia*, darse cuenta de que algo que creía saber o que nunca me había preguntado es distinto de lo que yo suponía. La constatación de la propia ignorancia es seguida de una *pregunta* y esta engendra la *investigación*. De una investigación exitosa nace la *ciencia*.

La inteligencia humana tiende naturalmente a preguntarse, pues toda facultad tiende naturalmente a su acto propio. Por eso, el tonto no es tanto aquel que no sabe o no se pregunta, sino aquel que sin haber preguntado cree haber respondido, lo cual lo inmoviliza para investigar, pues nadie busca lo que ya cree poseer. El error añade a la ignorancia el creer que no se ignora. La actividad de Sócrates, que tan desagradable lo hacía a sus paisanos, consistía precisamente en mostrar a su interlocutor su ignorancia respecto de aquello que se jactaba de conocer. Pero solo una vez que lo hacía superar ese error (momento *irónico*) podía intentar hacerlo dar a luz la verdad (*mayéutica*).

Respecto a la segunda condición, el *ocio*, Aristóteles constata que la filosofía solo se desarrolla en ambientes en que las necesidades básicas están suficientemente satisfechas. En una frase, *primum vivere deinde philosophare* (primero vivir, después filosofar). Es decir, solo cuando se ha atendido a lo urgente, surge el espacio para lo importante. El punto es que la razón para atender a lo urgente es (o debería ser)

precisamente poder ocuparse de lo importante. Lo contrario es vivir como animales: descansar para trabajar para comer para volver a trabajar para descansar y así indefinidamente.

Con lo cual llegamos a una de las notas más características de la filosofía: *su radical inutilidad*. Lo útil es *aquello que es para otra cosa*, aquello que encuentra su razón de ser en algo distinto de sí mismo, sin lo cual no vale nada. Lo útil es siempre medio, instrumento buscado para otra cosa realmente querida. El mejor ejemplo es el dinero, que en sí mismo, vale lo que un trozo de metal o de papel.

Lo inútil, en cambio, vale por sí mismo. Poco o mucho, no importa. Lo central es que vale por lo que es y no por lo que produce.

Para lo inútil se requiere de un tiempo igualmente inútil, es decir, de tiempo *libre*. Esto es el *ocio*: el tiempo que vale exclusivamente por aquello en lo cual se usa, y no por lo que produce. Su opuesto es el *neg-ocio*, el tiempo *esclavo*, útil, querido exclusivamente por aquello que produce.

Aunque nuestro pragmatismo nos lo oculte, es evidente que las cosas más importantes son siempre inútiles. No son queridas por otras, sino que todas las otras son queridas por ellas. Verdad que se hace particularmente manifiesta cuando nos enfrentamos a razonamientos que consideran lo inútil en términos de utilidad. Así, por ejemplo, parece aberrante deliberar si nos es útil o no amar a nuestros padres; del mismo modo, es particularmente ofensivo «sentirse usado» por otro.

Que algo no sea útil, sin embargo, no significa que no produzca efectos benéficos. Al contrario, siendo lo más perfecto, lo inútil suele ser extremadamente beneficioso. Así, por ejemplo, suelen ser los amigos quienes nos sacan de los problemas. El punto es que no es esa la razón por la cual se los busca. En términos sencillos, la actividad de un hombre nunca es un útil o un bien de consumo; es *servicio*[18].

En virtud de esta propiedad de la filosofía, es posible extender su nombre a cualquier tipo de actividad intelectual

---

[18] La cuestión vale especialmente para el trabajo humano, el cual no es *un bien económico*.

que sea buscada por sí misma. Así, por ejemplo, la investigación del matemático o del químico teórico, para ser realmente productivas, exigen ser realizadas con espíritu plenamente libre, es decir, al modo de la filosofía.

Terminemos con un fragmento de la Suma contra Gentiles (I, 3) que sintetiza eficazmente cuanto hemos querido decir:

> Entre todos los estudios del hombre, el estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, útil y alegre. El más perfecto, ciertamente, porque en cuanto el hombre se da al estudio de la sabiduría, ya tiene alguna parte en la verdadera bienaventuranza, por lo que dice el Sabio: *bienaventurado el hombre que medita en la sabiduría* (Eccl. 14, 22). El más sublime, porque por él, el hombre accede principalmente a la semejanza de Dios, *que lo hizo todo en la sabiduría* (Sal. 103, 24); y por consiguiente, dado que la semejanza es causa de amor, el estudio de la sabiduría une principalmente a Dios mediante la amistad, por lo cual se dice que la sabiduría *es tesoro infinito para los hombres, por el cual, quienes lo usan, se hacen partícipes de la amistad de Dios* (Sab. 7, 14). Es, además, el más útil, porque por la misma sabiduría se llega al reino de la inmortalidad: *el deseo de sabiduría conduce al reino perpetuo* (Sab. 6, 21). Es, también, el más alegre, porque *su conversación no tiene amargura ni tedio su convivencia, sino alegría y gozo* (Sab. 8, 16).

Capítulo I

Filosofía de la Naturaleza

La filosofía de la naturaleza, como casi todas las ciencias filosóficas, ha recibido una pluralidad de nombres diversos. Mientras muchos autores contemporáneos la denominan «cosmología», Aristóteles la llamaba simplemente «física».

Como hemos visto, lo primero que se debe hacer al iniciar el estudio de una ciencia es definirla. Esta definición debe comenzar por el significado del nombre para, posteriormente, identificar su objeto.

1. La definición

1.1 Definición Nominal

El término «filosofía de la naturaleza» no parece requerir mayor explicación. Es simplemente la parte de la filosofía que considera los entes naturales (es decir, corpóreos) por sus causas últimas. «Cosmología», por su parte, designa la ciencia del «cosmos», palabra griega que significa «orden». La cosmología es entonces la ciencia que considera el orden intrínseco de la realidad material. «Física», por último, deriva del griego *physis*, que se traduce aquí como «naturaleza» en el sentido del mundo natural. Es entonces, entonces, la ciencia de aquello que confiere unidad e inteligibilidad al mundo natural en cuanto tal.

1.2 Definición Real

Como lo indica su nombre, el objeto propio de la filosofía de la naturaleza son los *entes naturales*, es decir, la realidad corpórea en cuanto tal.

Siendo una ciencia filosófica, su objeto formal serán las causas últimas que constituyen y explican el ente corpóreo, es decir, su atributo fundamental y aquello que nos lo manifiesta. Pues bien, ¿qué es lo propio de los entes corpóreos en cuanto son corpóreos? Dado que ninguna ciencia se define a sí misma, la respuesta a esta pregunta no puede darla sino una ciencia superior: la metafísica.

Es propio del ente natural que su propio ser está intrínsecamente limitado. Este límite no radica exclusivamente en su contingencia (*es*, pero podría *no ser*), la cual es propia de todo ente creado, sino directamente en su corporeidad, en su propia *physis*. Ser corpóreo, estar compuesto de materia, significa ser de un modo pudiendo ser de muchos otros y, por consiguiente, poder transitar de un modo de ser a otro. Es decir, lo propio del ente corpóreo en cuanto corpóreo (es decir, por el mismo hecho de ser corpóreo) es que es móvil, que está sujeto al cambio.

Podemos definir entonces la Filosofía de la Naturaleza o Cosmología como *la ciencia del ente corpóreo en cuanto móvil*.

2. El Movimiento como problema

El movimiento es quizás el hecho más común de nuestra experiencia. Y sin embargo, es profundamente problemático. Se trata del ejemplo concreto más inmediato a nosotros de esas tres o cuatro preguntas que articulan todo el saber filosófico. En particular, se trata en este caso del problema de *lo uno y lo múltiple*.

Precisamente por su radicalidad, este problema puede ser planteado de muchos modos. Podemos notar, por ejemplo, que muchas cosas distintas, siendo *distintas*, también son *lo mismo*. Así, todos los perros San Bernardo son eso, un perro San Bernardo. Pero entonces ¿ser perro San Bernardo significa una sola cosa? Y si es así, ¿cómo es que hay muchos? Pero si no es así, si el término «perro San Bernardo» significa cosas diversas cada vez que lo usamos, ¿qué realidad designamos con ese único término?

Con el movimiento sucede algo semejante. Moverse significa ser de un modo para después no ser más de ese modo sino de otro. Ahora bien, esta cosa que se mueve, ¿es una y la misma al inicio y al término de su movimiento? Pero si es así, ¿cómo es que cambió? ¿O bien es otra cosa diversa? Y en tal caso, ¿por qué decimos que *esta cosa* se movió?

Como afirma Platón en el Crátilo, para poder conocer algo debemos inmovilizarlo de algún modo, pues si no lo hacemos, apenas hayamos terminado de aprehenderlo ya será diverso, y entonces no lo habremos aprehendido. Pero ¿cómo hacemos para inmovilizar algo móvil o, más aún, al mismo movimiento?

Uno de los primeros en plantear expresamente el problema fue Parménides de Elea. Se podría decir que con él nació la metafísica y con él también fue clausurada por al menos un par de siglos, hasta Platón. De hecho, el problema planteado por Parménides en el acto mismo de descubrir el *Ser* constituye una permanente piedra de tropiezo de la filosofía occidental.

En su famoso poema, del que solo conocemos fragmentos, Parménides relata cómo una diosa le da a conocer cierto principio fundamental: *que el ser es, y el no ser no es*. La cuestión puede sonar a perogrullada, y de hecho lo es. Pero si damos a Parménides la ocasión de desarrollar su argumento, veremos que la tesis está lejos de ser inofensiva.

Según afirma Parménides, *lo que es, es*, y *lo que no es, no es*. De lo cual se sigue una primera consecuencia fundamental: *de aquello que es, no se puede decir que no es*, y viceversa, *de aquello que no es, no se puede decir que es*.

De hecho, *lo que no es*, precisamente porque no es, no puede decirse ni pensarse. Ser y no ser son dos opuestos absolutos, entre los cuales no cabe medio alguno.

Sin embargo, cuando nos enfrentamos a la experiencia del movimiento, vemos que ciertas cosas que son, dejan de ser y, al contrario, cosas que no son, comienzan a ser. Lo cual parece estar en abierta contradicción con la «perogrullada» enunciada arriba. Y entonces una de dos: o *nuestros*

sentidos nos engañan, y nada cambia ni se mueve, porque el movimiento es en sí mismo contradictorio, lo cual implicaría afirmar que *el mundo natural simplemente no existe* (al menos no como lo conocemos), o bien nuestra inteligencia (que sabemos que, al menos respecto de este principio, no nos engaña) *simplemente debe callar* porque *lo que pensamos no es el ser*. En cualquiera de los dos casos, la conclusión parece ser que la realidad natural es ininteligible. Si Parménides tiene razón, afirmar el pensamiento, es decir, afirmar que el ser es, supone negar el movimiento. En efecto, si *pensar es pensar el ser*, entonces *ser* y *pensar* se afirman o se desploman juntos. Por eso, según Parménides, *lo mismo es ser y pensar*. Pero vamos por partes.

A partir de este principio evidente y simplemente inconfutable, Parménides enuncia ciertas conclusiones igualmente ciertas:

i. El ser es *único*, porque *lo uno* es distinto de *lo otro*, y si lo propio de *lo uno* es que es, entonces cualquier otra cosa simplemente no es. En otros términos, lo que no es el ser, no es en absoluto, porque solamente *el ser es*.
ii. El ser es *perfecto*, pues cualquier imperfección o carencia implicaría que *no es* eso de lo cual carece, lo cual es contradictorio, porque *el ser es*.
iii. El ser es *inmóvil*, pues todo lo que se mueve, se mueve hacia algo que no tiene. Pero acabamos de ver que no tener algo es *no serlo*, y en cambio *el ser es*.
iv. El ser, en fin, es *eterno*, porque si tuviese principio o fin significaría que *siendo, no fue* o bien que *siendo, dejará de ser*, lo cual es absurdo porque *el ser simplemente es*.

Como se puede apreciar, toda la dificultad del planteamiento de Parménides radica en que tiene toda la razón. Sus principios son verdaderos y su razonamiento es lógicamente impecable. Y sin embargo, la experiencia nos muestra exactamente lo contrario. Parece que estuviéramos forzados a escoger entre la verdad del intelecto y la evidencia de la experiencia. No muy distante en el tiempo, Heráclito de Éfeso

siguió con fuerza esta segunda ruta: la realidad es cambio, es flujo ininterrumpido, dentro del cual simultáneamente somos y no somos. O bien, más coloquialmente, «nadie se baña dos veces en el mismo río», pues entre que salimos y volvemos a entrar a él, el río ya es completamente distinto. Y también lo somos nosotros…

Aquiles y la tortuga

Afirmar el movimiento parece ser contradictorio. Los Eleatas, discípulos de Parménides, propusieron una serie de problemas que parecen demostrarlo. El más famoso de ellos es el dilema de Aquiles y la tortuga. La historia es la siguiente:

No sabemos bien cómo ni por qué, el caso es que Aquiles, el de los pies ligeros, el más veloz de los aqueos, se ve de algún modo envuelto en una poco ecuánime carrera con una tortuga. Visto el evidente desequilibrio, le concede una ventaja de, digamos, 100 metros. El problema, se nos dice, es que Aquiles, por rápido que corra, jamás alcanzará a la tortuga. En efecto, cuando haya recorrido esos 100 metros que los separan, la tortuga habrá recorrido 10; y cuando Aquiles recorra esos 10, la tortuga habrá avanzado 1, y así indefinidamente. Por mucho que Aquiles recorra la distancia que los separa en un determinado instante, en ese mínimo lapso de tiempo que tardó en recorrerla, la tortuga siempre habrá avanzado una micronésima más. Y como la distancia puede seguir siendo dividida al infinito, resulta que nunca alcanzará a la tortuga.

El argumento ciertamente es falaz. Como parece haber dicho el mismo Aristóteles, el movimiento se demuestra caminando. Pero ¿dónde está el error?

2.1. La respuesta platónica y aristotélica: la analogía del ser.

Enfrentado a la cuestión del movimiento tal como la planteó Parménides, Platón se decide finalmente por la solución más drástica que él mismo consideró un verdadero «parricidio»: contra toda evidencia lógica, es necesario acoger la realidad tal como se nos manifiesta y forzar a la

inteligencia a afirmar lo mismo que la experiencia nos dice de modo constante y cotidiano: que *el ser no es* y *el no ser es*.

En el fondo, Platón no está haciendo otra cosa que enunciar del modo más drástico posible aquello que su discípulo Aristóteles (el más grande de los platónicos) enunciara de modo mucho más sobrio y preciso: *el ser se dice de muchas maneras*. Y la primera de estas maneras, a la cual se refería Platón en el paso apenas citado, es como *ser en acto* y *ser en potencia*.

2.1.1. El ser se dice de muchas maneras

Partamos por la cuestión fundamental. Lo que Parménides no vio es que su argumento, que por todo lo demás es impecable, no es rigurosamente originario, pues supone una cierta premisa implícita que es fundamental: supone que el término «ser» es unívoco, es decir, que tiene un significado único y permanente. Si «ser» significa una sola cosa, entonces solo una cosa es (precisamente, el *ser*). Y, entonces, definitivamente el ser será *único*, *perfecto*, *eterno*, etcétera. De hecho, probablemente sin siquiera saberlo, Parménides enunció de modo riguroso varios de los atributos de Dios, pues, a diferencia de todo lo demás, solo Dios simplemente *es*. Lo demás *es* «con apellido»; Dios, en cambio, *es* sin determinaciones.

En términos más rigurosos, el problema es que el término «ser» significa muchas cosas. De hecho, significa algo absolutamente distinto (aunque relativamente idéntico, como veremos) cada vez que se lo usa. Pues si bien es cierto que tanto Juan, como Pedro, Tito Livio (nuestro perro), aquel árbol e incluso el color azul o el oler mal *son*, de esto no se sigue de ningún modo que *Juan es aquel árbol* o que *Tito Livio es azul* o, en fin, que *Pedro huele mal*.

En el lenguaje técnico que hemos podido ir acuñando gracias a estos hallazgos teóricos, podemos decir que Platón y Aristóteles descubrieron *la analogía del ser*, tema al cual dedicaremos una sección del capítulo relativo a la metafísica. En concreto, para lo que nos interesa ahora, ambos reconocen

que *todo lo que es, es* (y por lo tanto sería absurdo afirmar que *no es*), pero siempre *de este modo* y no de otro, *en este lugar* y *en este tiempo* y *con estas determinaciones*, distintas a las de cualquier otra cosa que, por supuesto, *también es*.

En síntesis, es verdad que entre *ser y no ser no hay término medio* (como reza el principio del tercero excluido). Pero sí hay medio, es decir, algo común, entre *esta cosa que es* y *esta otra que también es*, o bien entre esto que *era* antes y esto mismo que *es* ahora o *será* después.

Para explicar lo cual es necesario recurrir a la diferencia entre ser *en acto* y ser *en potencia*.

2.1.2. Acto y Potencia

La primera dificultad con estos conceptos filosóficos es que, siendo principios simplísimos y primerísimos, no pueden ser definidos por nada que sea anterior a ellos. Que es lo mismo que decir que no pueden ser definidos. Pero esto no impide que no puedan ser «indicados». De hecho, precisamente por ser primarios, todos los conocemos en cierta medida. Y es este mismo conocimiento espontáneo e implícito lo que nos permite no darle la razón a Parménides y darnos cuenta de que, en el fondo, negar la realidad es siempre un gran disparate. Afrontemos entonces estas nociones.

Ser en acto designa lo que es *simpliciter*, es decir, cualquier perfección real.

Ser en potencia, por su parte, designa aquello que no es *todavía*, es decir, que no siendo (*simpliciter*) puede llegar a ser. En otros términos, designa *la posibilidad real de ser*. Es difícil ponderar la importancia y genialidad de este concepto aristotélico. *Ser en potencia* significa que ciertas cosas que no son, aun no siendo, poseen una cierta realidad, o sea que *ya son* en una cierta medida mínima, y precisamente por eso, pueden llegar a ser plenamente, es decir, *en acto*.

Dicho de otro modo, y siempre en el orden de las perogrulladas geniales, *de la nada nada sale*, lo cual implica que solo podemos llegar a ser aquello que ya somos de algún modo. Ciertamente, Tomás, mi segundo hijo, no es ingeniero nuclear

(tiene 3 años, por favor). Tampoco lo es Tito Livio, nuestro perro. Pero el respectivo modo *de no ser ingeniero nuclear* es profundamente diverso. Aunque es poco probable, Tomás puede llegar a serlo. Tito Livio no, lo cual implica que no lo es de ningún modo. En cambio Tomás sí: lo es *en potencia*.

En cuanto posibilidad *de ser* (en acto), el ser en potencia es necesariamente relativo al acto, mientras el ser en acto no incluye ninguna referencia necesaria a la potencia. Es decir, el *acto es anterior a la potencia*, y solo aquello que es en acto puede ser también en potencia bajo algún respecto particular. En otros términos, la pura potencia no existe y por lo mismo, es ininteligible; lo potencial exige siempre un sujeto actual, que es el que la define. El ser en potencia es siempre potencia de *algo en acto* (por ejemplo, de Tomás) para ser *algo en acto* (por ejemplo, ingeniero nuclear).

Lo cual resuelve definitivamente el clásico problema del huevo o la gallina: pues el huevo (gallina en potencia) es *primero* en el *orden de la generación*, pero último en el *orden del ser* o *de la perfección*. Es decir, en términos absolutos, la gallina es anterior al huevo, porque el huevo *es* en virtud de la gallina, la cual es causa eficiente y fin del huevo, mientras el huevo, en cambio, es mera gallina en potencia.

Dentro de estas dos nociones básicas (acto y potencia) es necesario hacer una nueva distinción.

Lo que es en *acto* puede ser *acto primero* (que es *el mismo existir de la cosa*), llamado *entelequia*[19], o *acto segundo* (*cualquier perfección posterior al simple ser*, y en especial, las operaciones), llamado *energeia*.

---

[19] El término *entelequia*, designando el acto primero de la sustancia, designa también a la misma sustancia en cuanto ha sido plenamente actualizada por todos los accidentes que le competen por naturaleza; es decir, la sustancia plenamente realizada. En este sentido, la entelequia es, simultáneamente, *forma* y *fin* de la sustancia. La cuestión es particularmente importante en el orden de la operación, y sobre todo en el de la operación libre, pues significa que la perfección de un ente consiste en ser plenamente aquello que ya es de modo específico y natural. De allí el sentido profundamente moral de la la famosa exhortación de Píndaro: «hombre, sé lo que eres».

De modo paralelo, es necesario distinguir entre una *potencia pasiva* que es *capacidad real de recibir un acto,* y la *potencia activa* que es *capacidad real de ejecutar una operación.*

Evidentemente, el término «acto» no designa aquí una «actividad», en el sentido de «algo que alguien hace», sino simplemente el ser. De hecho, como veremos, el ser en acto no supone movimiento alguno, ni siquiera cuando se trata de una operación (acto segundo). Así, por ejemplo, *entender* es acto sin movimiento.

2.2 Naturaleza del Movimiento

Las nociones de acto y potencia hacen posible explicar la naturaleza del movimiento.

2.2.1 La definición

Aristóteles definió el movimiento como *acto del ente en potencia en cuanto está en potencia*. Analicemos cada una de las partes de la definición

- El movimiento es *acto*. Moverse es algo real, luego es acto. Pero con dos precisiones:
    a. no es acto perfecto y acabado, sino *incompleto y en proceso*. En otros términos, más que *ser* (*esse*) el movimiento es *hacerse* (*fieri*).
    b. es *acto segundo*, acto de algo que ya es en acto.

  A partir de estos dos elementos, Tomás de Aquino enuncia otra definición particularmente clara y sintética: el movimiento es (a) *acto imperfecto* (b) *del ente imperfecto*. El primer aspecto de esta definición ya está explicado; el segundo nos remite de vuelta a la definición de Aristóteles.
- El movimiento es propio del *ente imperfecto*, es decir, del *ente en potencia*; un ente que, siendo en acto (primero), está en potencia respecto de una perfección segunda. Lo perfecto no se mueve, porque todo lo que se mueve, se mueve hacia algo de lo cual carece.
- El movimiento es propio del ente en potencia *en cuanto está en potencia*. Hay movimiento en la medida en que,

habiendo salido del reposo e iniciado el proceso de actualización, todavía hay en la cosa cierta potencialidad. En la medida en que disminuya esa potencia, disminuirá también el movimiento hasta que, plenamente actualizada la potencia, el movimiento cesa del todo.
Esta partícula de la definición es lo que distingue al movimiento, que es siempre *sucesivo*, del mero *cambio*, que es su género próximo.

El término movimiento designa entonces una realidad intermedia que no es ni el pleno acto ni la pura potencia del móvil, sino su «estar dejando de ser» de un modo y «empezando a ser» de otro.

Por todo esto, es posible identificar dos modos de inmovilidad, de valor directamente opuesto: la inmovilidad de lo perfecto y acabado, que es *reposo* y *gozo* en la perfección poseída, y la inmovilidad de lo imperfecto, que es simple *inercia*.

Moverse, entonces, es la perfección propia de lo imperfecto.

2.2.2 Elementos del movimiento

En todo movimiento se dan los siguientes cuatro elementos:

- Un *móvil*, sujeto del movimiento que permanece idéntico a sí mismo a través del cambio. En otros términos, *cambia aquello que permanece en cuanto pierde o adquiere una perfección segunda*.
- Un *punto de inicio* o *punto a quo* (*desde el cual*), es decir, el estado inicial de potencia en que se encuentra el móvil antes de moverse.
- Un *punto de término* o *punto ad quem* (*hacia el cual*), es decir, la condición del móvil al término del movimiento. Siendo *acto de una potencia*, este punto *ad quem* está siempre precontenido en el punto *a quo*, y es *lo que define o da especie al movimiento*. Así, aprender es moverse a saber (y no importa si es desde la ignorancia o desde el error), y viajar es ir a tal lugar determinado (y no importa desde dónde).
- La *sucesión de los puntos intermedios* que es necesario recorrer en el proceso de actualización, y que es lo más

característico del movimiento, pues este consiste precisamente en ser *flujo* o *devenir* de algo.

Es posible añadir a este esquema un quinto elemento que, si bien siempre está presente, no es constitutivo del movimiento en cuanto tal: se trata del *motor*, es decir, aquello que produce el cambio. No es posible que algo sea motor y móvil simultáneamente y bajo el mismo respecto: *todo lo que se mueve, es movido por otro*.

La cuestión relevante para nuestro tema es que todo cambio supone algún tipo de composición en el sujeto que cambia, es decir, una distinción real entre aquello que cambia y aquello que se pierde o adquiere a través del cambio. De hecho, hay tantos modos del cambio en los entes naturales cuantos tipos de composición.

3. *Los modos del cambio.*

Observamos en los entes naturales dos modos fundamentales de cambio.

En primer lugar, los más inmediatos a la experiencia, en los cuales una cosa, permaneciendo siempre la misma, pierde o adquiere un modo de ser particular. En este orden, el cambio más evidente es el movimiento local, es decir, el tránsito de un lugar a otro, aunque también percibimos otros cambios en las cualidades de las cosas. Quizás el ejemplo más sencillo de este tipo de cambio en las cualidades son aquellos que notamos en nosotros mismos, porque respecto de ellos no cabe duda de que el sujeto es siempre el mismo (yo).

Este primer modo del cambio supone necesariamente distinguir entre *lo que es una cosa* y aquellas características o *modos de ser* que, si bien existen, solo existen *en* la cosa y *por* la cosa. Así, por ejemplo, el peso o el color de Tito Livio no tienen otra realidad que la de Tito Livio. A estos dos elementos, Aristóteles los designó con el nombre de *sustancia* y *accidentes*, respectivamente. Por eso, a este primer tipo de cambio se le llama *cambio accidental*.

En segundo lugar, observamos ciertos cambios mucho más radicales, de cuyo proceso, por lo mismo, no tenemos experiencia inmediata. Nos consta, sin embargo, que llega un momento en que los cambios que observamos en las cosas no son simplemente *accidentales*, sino que afectan a toda la sustancia en cuanto tal. Cuando Tomejo, aquel conejo de color negro que quedó accidentalmente expuesto al sol del verano en su jaula durante un par de horas, no solo dejó de moverse sino que además comenzó a ponerse cada vez más rígido y frío, pudimos darnos cuenta de que, si bien la apariencia externa había permanecido relativamente igual, lo que estaba sucediendo era que ya no había más Tomejo; lo que había ahora era un cadáver de conejo negro. Lo mismo sucede cuando vemos quemarse una rama de árbol o cuando observamos algún proceso químico. Este cambio no es ya una mutación de la sustancia, porque ya no existe *esa* sustancia, sino otra que sobrevino en su lugar. Este cambio, que llamamos *sustancial*, implica un segundo tipo de composición, mucho más profundo e íntimo a la sustancia, pero también, por esa misma razón, mucho más lejano a nuestro conocimiento.

Como la experiencia del *cambio sustancial* es posterior a la del *cambio accidental*, pero los accidentes en sí mismos no pueden ser considerados de modo suficiente sin las nociones relativas a la composición de la sustancia, trataremos primero sobre el cambio accidental y el cambio sustancial en general (y en ese orden), con todas las nociones implícitas, para pasar después a revisar los modos concretos del cambio accidental en la sustancia corpórea y algunos de los problemas que este presenta.

3.1. El cambio accidental: sustancia y accidentes

En todo movimiento hay un sujeto que cambia (y por lo tanto permanece) y algo que se adquiere o se pierde durante el cambio: *cambia lo que permanece*.

En los ejemplos propuestos (el movimiento local, el crecimiento de un animal o nuestra propia experiencia interna),

constatamos que el sujeto o *sustancia* sigue siendo idéntico a sí mismo, pero pierde o adquiere un determinado *accidente*.

3.1.1. La sustancia

Sustancia, del latín «*sub-stare*» que significa *estar debajo*, designa el sujeto del cambio, el móvil que permanece a lo largo de este. Podemos definir la sustancia de dos modos:

- En el orden *lógico*, *sustancia* es *aquello que no se predica de otro*, es decir aquello que es siempre sujeto de la proposición. Así, rigurosamente hablando, si bien podríamos decir que «los colores blanco y café subsisten unidos a Tito Livio», parece más natural y sensato decir que «Tito Livio es de color blanco y café».
- En el orden *real* u *ontológico*, *sustancia* es *aquello que subsiste en sí mismo*. Sustancia es todo aquello a lo que le compete ser en sí, aquello de lo cual se predica el ser de modo propio e inmediato.

Accidente, por su parte, es aquello que «sucede» o «sobreviene» a la sustancia. Como esta, puede ser definido de dos modos:

- En el orden *lógico*, como *aquello que se predica de otro*.
- En el orden *real* como *aquello que es en otro*. Así, por ejemplo, nadie duda de que el azul o la insolencia son algo real, pero el azul solo existe en la superficie de la cosa material que le da el ser y la insolencia solo existe en Restituto, que es insolente. El accidente recibe todo su ser de la sustancia en la que inhiere. Por eso, más que un *ente* el accidente es *algo de un ente*. De hecho, no es rigurosamente correcto decir que dos cosas que miden lo mismo «tienen la misma altura» pues, teniendo cada uno la suya, sucede que la medida respectiva es equivalente. De este modo, además de sustentar a los accidentes, la sustancia también los individualiza.

3.1.2. Los accidentes

Aristóteles y Tomás de Aquino reconocen nueve tipos de accidente, los cuales, junto a la sustancia, constituyen los

diez predicamentos o categorías, es decir, los diez modos fundamentales del ser. Todo aquello que existe, existe de alguno de estos diez modos.

Una primera división de los accidentes los distingue entre accidentes intrínsecos y extrínsecos.

Los primeros, aquellos que determinan intrínsecamente la sustancia, es decir, que la determinan en sí misma y no por su relación a otra sustancia, son, por una parte, la *cualidad* y la *cantidad*, que la determinan de modo *absoluto*, y por otra la *relación*, que la determina intrínsecamente en cuanto la ordena a otra sustancia.

Los extrínsecos, por su parte, se dividen en *absolutamente extrínsecos* y *parcialmente extrínsecos*.

Son accidentes que determinan a la sustancia de modo totalmente extrínseco, es decir, no en sí misma sino solo por relación a otras sustancia, el *cuándo* y el *dónde* existe esta, y, en el caso del hombre, *aquello que lleva consigo*. De este modo se distinguen los accidentes *quando* (cuándo), *ubi* (dónde), *situs* (con qué disposición en tal lugar) y *habitus* (lo que se posee).

En fin, determinan a la sustancia de modo de modo parcialmente extrínseco los accidentes correlativos (e inseparables en la realidad) de *acción* y *pasión*, es decir lo que una sustancia hace sobre otra y, a la inversa, lo que esta recibe de aquella.

De este modo, los accidentes propios de la sustancia corpórea, según el modo en que determinan el ser de la sustancia, son *cualidad*, *cantidad*, *ubi*, *situs*, *quando*, *acción*, *pasión*, *habitus* y *relación*.

En rigor, es accidental todo cambio en cualquiera de estos nueve tipos de accidentes. Sin embargo, como veremos, todos ellos suponen la cantidad y la cualidad. Pero para estudiar eso es necesario detenerse antes en la estructura propia de la sustancia corpórea.

3.2 El cambio sustancial y la estructura hilemórfica

3.2.1 Materia y forma: la estructura hilemórfica

Como hemos visto, la experiencia da cuenta de ciertos cambios en los que el sujeto simplemente deja de ser, generándose en su lugar algo distinto. Así, por ejemplo, ciertos componentes de la tierra provenientes de la descomposición de una hoja se integraron al pasto que comió la vaca de cuyo cuerpo salió el asado que se incorporó a mi cuerpo. Y si bien esto es perfectamente posible, no significa de ningún modo que el pasto sea tierra, la vaca sea pasto o yo sea vaca (al menos no literalmente). ¿Cómo es posible esta serie de transformaciones?

En todos estos cambios hay una absoluta alteridad entre el término inicial y el final: se trata, de modo simultáneo y correlativo, de la *corrupción* de una sustancia y la *generación* de otra. Esta simultaneidad implica que hay algo común a ambas sustancias, las cuales, sin embargo, son absolutamente diversas. Ahora bien: ¿qué hay de común entre un animal y su cadáver, o entre un papel y las cenizas y humo posteriores a su combustión, o entre una vaca y yo? Lo común es su *materia*, *aquello de lo cual todos están hechos*. Lo diverso es el modo en que esta materia está organizada.

Precisamente para explicar este tipo de cambio, Aristóteles acuñó los conceptos de *materia* (*hyle*) y *forma* (*morphé*), a partir de los cuales propone su *teoría*[20] o *estructura hilemórfica*. Dentro de esta estructura, *materia* es *aquello de lo que una sustancia está hecha*, mientras la *forma* es *aquello que hace que una cosa sea lo que es y no otra distinta*.

De este modo, todas las sustancias corpóreas son un compuesto de *materia prima* y *forma sustancial*.

Materia y forma no son sustancias completas; es decir, no son dos «cosas» que «unidas» conforman «otra cosa». Son

[20] Es importante notar que el término «teoría» no pretende denotar una tesis filosófica controvertible. De hecho, el principal mérito de Aristóteles fue acuñar una nomenclatura técnica para designar con precisión y rigor una composición que, de manera más o menos confusa, todo el mundo conoce.

dos co-principios que constituyen a la sustancia, cada uno de los cuales es inconcebible sino es por su referencia al otro.

Forma y materia se relacionan entre sí como el acto y la potencia.

La forma es el principio *actual* (*forma dat esse*; la forma da el ser), *perfectivo* (en cuanto hace a la materia ser algo) y *determinante* (en cuanto le hace ser esto y no aquello) de la materia.

La materia, en cambio, es principio *potencial* (en cuando *puede ser* materia de cualquier cosa), *limitativo* (en cuanto restringe la forma a ciertos modos accidentales) y determinable (en cuanto en sí misma no es nada, pero puede ser cualquier cosa).

De modo riguroso, la *materia prima* es la materia en cuanto carente de toda determinación, considerada como *pura potencia*. Naturalmente, la materia prima, precisamente por ser potencia pura, no existe. La *forma sustancial*, en cambio, es *acto primero* (*entelequia*) de la sustancia, primera determinación radical que le da la especie.

En virtud de estas relaciones, se puede llamar «materia» a todo aquello que sea potencial y determinable de algún modo. Así, por ejemplo, la *materia de la prueba* es aquello sobre lo cual recae el acto de estudiar o bien, en un ámbito más relevante, la sustancia es *materia segunda* respecto de las *formas accidentales*.

3.2.2 El cambio sustancial

El cambio sustancial es *el simultáneo corromperse y generarse de dos (o más) sustancias constituidas por una misma materia*. Si bien es cierto que no resulta fácil determinar el momento preciso en que ocurre un cambio de este tipo (por ejemplo, la muerte de un animal), este cambio es instantáneo, no sucesivo, pues no existe medio posible entre estar vivo o muerto, o entre ser una cosa y ser otra. Con todas las precisiones del caso, se puede decir que el «sujeto» de este cambio es la materia (la cual no es verdadero sujeto, porque no es sustancia, pero sí es aquello que permanece)

y que los puntos *a quo* y *ad quem* son las sustancias que se corrompen y generan, respectivamente.

4. Los cambios accidentales

4.1 Movimiento local y extensión

Dentro de los cambios accidentales, el más inmediato a nuestra experiencia es el *movimiento local* o *traslación*, aquel en que una sustancia transita de un lugar a otro distinto. Esto no significa que sea el único ni el primero, como pretendió el racionalismo moderno, dando origen al *mecanicismo*, pero sí significa que nos puede dar ciertas claves para entender todo otro cambio.

Entender el cambio local supone considerar la naturaleza del lugar. Aristóteles lo definió como el *primer límite inmóvil de lo circunscriptivo*. El lugar es, en primer lugar, *límite*, aquel punto donde termina una cosa y entra en contacto con la otra. Este límite debe ser *circunscriptivo*, es decir, debe rodear a la sustancia de un modo que permita situarla por comparación a otra. Así, el sombrero de Evaristo constituye un primer límite, pero no es su lugar. Y, finalmente, debe ser *relativamente inmóvil*. Siendo el mismo lugar una cosa corpórea, no puede ser absolutamente inmóvil, pero sí lo suficiente como para servir de punto de referencia mínimamente estable, de modo de poder ubicar a una cosa. Así, por ejemplo, si mi mujer me pregunta «¿dónde estás?», definitivamente no sirve que le responda «en la micro» o «en mi camisa».

El lugar, sin embargo, no es un accidente de la sustancia. Si el lugar fuera un accidente significaría que la sala de clases o mi oficina (es decir, el lugar en el que estoy) son determinaciones de mi sustancia. El accidente que determina realmente a la sustancia es el *ubi*, es decir, su «*dónde*», aquello en virtud de lo cual ocupa un lugar. En otros términos,

lo propio de la sustancia no es el lugar que ocupa, sino su mismo «ocupar un lugar»[21].

La cuestión es importante porque exige comprender ciertos aspectos intrínsecos a la sustancia corpórea. En efecto, para ser capaz de ocupar un lugar es necesario ser *extenso*, es decir, tener *extensión*. Esta propiedad de la sustancia corpórea, por su parte, se explica en virtud del accidente cantidad.

4.2 La cantidad

La cantidad es el *accidente que inhiere intrínsecamente a la sustancia en el orden de la materia*. Afectándola en el orden de la materia, que es pura potencia, la cantidad no es propiamente una determinación de la sustancia.

En virtud de la cantidad, la *sustancia corpórea está constituida como un continuo de partes distendidas*. La cantidad es la clave para explicar la simultánea unidad y multiplicidad de la sustancia corpórea, con todas las consecuencias que de esto derivan, de las cuales la primera es precisamente la mutabilidad. Por su cantidad, la sustancia corpórea es *una*, pero está *compuesta de una multitud de partes*.

Unidad y divisibilidad de la sustancia corpórea

La unidad de la cantidad es el *continuo*, que Aristóteles definió como *lo divisible en siempre divisibles*. En efecto, allí donde hay cantidad hay también divisibilidad.

Esta unidad de las partes divisibles permite solucionar el dilema de Zenón: Aquiles realmente alcanza a la tortuga, tal como indica la experiencia, porque las partes que constituyen el todo no son infinitas. De hecho, «cantidad infinita» es una contradicción en los términos. Lo infinito en la sustancia corpórea no es una cantidad actual de partes, sino su potencia para ser dividida indefinidamente. En otros términos, el continuo está constituido por una *cantidad siempre finita* de partes *infinitamente divisibles*.

[21] Un mismo lugar puede ser ocupado de diversos modos (en pie o invertido, por ejemplo). Esta *disposición de las partes en el lugar* es el accidente *situs*.

Pluralidad y extensión de la sustancia corpórea

Estas partes están *distendidas*, es decir, cada una continúa inmediatamente en la otra, sin que sea posible distinguir exactamente dónde comienza una y termina la otra (osea, sin *solución de continuidad*). En virtud de esta distensión, este cuerpo es *extenso*, es decir, *cada una de sus partes está fuera de la otra*, y por lo tanto, se extiende sobre un lugar.

La parte no es sustancia ni accidente. De hecho, solo existe como parte en el intelecto de quien la concibe, pues mientras está unidad a la sustancia, existe en ella y por ella, y en el mismo instante en que se la separe, comienza a constituir otra sustancia diversa. Así, por ejemplo, los intestinos de una vaca son tales en la medida en que estén unidos a ella y cumplan su función propia en el organismo; apenas se los separe, se constituyen en algo específicamente diverso: en chunchules.

Cantidad continua y discreta

La cantidad absolutamente considerada es la cantidad continua. Es la cantidad de lo *uno*. La cantidad discreta, en cambio, es la de aquello que se distingue en virtud de otra categoría: la cualidad, la relación, el lugar o la misma sustancia. Es la cantidad de lo *múltiple*. Evidentemente, lo múltiple se explica en virtud de lo uno.

La medida de la cantidad continua es expresada en términos de cantidad discreta, pues medir consiste siempre en comparar la cantidad de alguna cosa con la de otra elegida convencionalmente como unidad constante (en este caso, *unidad de extensión*). Así, decir que esta hoja mide 21 centímetros significa simplemente que la cantidad de esta hoja es veintiún veces la centésima parte de la cantidad de esa otra cosa que se eligió de parámetro, a la cual, de modo particularmente ingenioso, se le llamó «metro», es decir, «medida».

La cantidad y los otros accidentes

La cantidad determina a la sustancia en el orden de la materia. Pero la materia es pura potencia, pura indetermina-

ción, y por lo tanto sustrato de toda determinación posterior. Del mismo modo, la cantidad es indeterminada y hace de *sustrato de todos los demás accidentes,* y en primer lugar, de la cualidad. Por eso, la cantidad es el primer accidente de la sustancia corpórea, si bien es el último que conocemos. Así, por ejemplo, la acción y la pasión de las sustancias corpóreas suponen siempre el contacto físico, y las mismas cualidades siempre se dan (o al menos se manifiestan) sobre la superficie extensa de la sustancia[22].

Por eso, todos los accidentes pueden ser expresados en términos de cantidad, si bien esto (ciertamente) implica abstraer y prescindir de lo más propio y específico de cada uno de ellos. Así, por ejemplo, un espectrograma podría describir exactamente los colores de *Las Meninas* y, según algunos, ciertas obras de *Bach* pueden ser enunciadas en formas de algoritmos. Y sin embargo, cualquier persona sensata sigue prefiriendo la experiencia de escuchar los conciertos brandenburgueses a la comprensión del algoritmo que los expresa. Por otra parte, poder expresar algo en un determinado lenguaje no significa que lo expresado sea lenguaje. Las matemáticas son lenguaje universal del universo corpóreo porque es extenso, precisamente en cuanto prescinden metodológicamente de toda diferencia real que no sea cantidad o reductible a la cantidad. Al hacerlo, mutilan la realidad para poder insertarla en sus propias categorías. Lo cual es extremadamente útil y provechoso mientras no se olvide o se le niegue realidad a todo aquello de lo cual se prescindió.

En síntesis, *la mutabilidad accidental de la sustancia corpórea se funda en el accidente cantidad*, pero no todo cambio es simplemente cuantitativo o reductible a un cambio cuantitativo. Lo son en mayor o menor medida los cambios en el orden del *ubi*, *situs*, *quando*, *acción*, *pasión* y *habitus*; no lo es en absoluto el cambio en el orden de la *cualidad*. El cambio en la *relación*, en fin, se explica por la cualidad y la cantidad.

[22] El caso de la relación es peculiar, pues, afectando intrínsecamente a la sustancia, es (junto a la cualidad) propia de toda sustancia finita, incluso de aquellas que no son corpóreas.

4.3 Cualidad y Alteración

Junto al *movimiento local* o *traslación*, la experiencia nos muestra otro tipo de cambio, esta vez en el orden de la *cualidad*, al que llamamos *alteración*. La alteración de una sustancia consiste en el *movimiento a una cualidad sensible media o contraria*. Se trata de un cambio en cualidades *sensibles*, no porque estas sean las únicas que posee una sustancia, sino porque son aquellas cuyos cambios podemos conocer inmediatamente. El punto *ad quem* de este cambio es una cualidad *media o contraria*, pues es propio de la cualidad a omitir diversos grados. Así, por ejemplo, algo negro puede hacerse gris o blanco, y lo dulce, menos dulce o simplemente amargo.

Como todo accidente, siendo una noción primaria y género supremo del ente, la cualidad no es propiamente definible. Se la puede señalar diciendo que es el *accidente que determina intrínsecamente a la sustancia en el orden de la forma*, o bien, siguiendo a Aristóteles, como el *accidente en virtud del cual una cosa es tal o cual*. Se trata, en todo caso, de aquel accidente que más determina a la sustancia; de aquello que es más propio y peculiar de cada cosa singular.

Por lo mismo, la cualidad se compara con la cantidad como el acto a la potencia. La cualidad determina a la sustancia en el orden de la forma, y la forma es principio actual. Por lo tanto, la cualidad es absolutamente anterior a la cantidad como el acto a la potencia. Sin embargo, en todo lo compuesto hay una cierta anterioridad de la potencia con respecto al acto, porque lo potencial es receptivo de una perfección actual. En la sustancia corpórea, la cantidad es sustrato de la cualidad. Por eso, la cantidad no se conoce directamente, sino por abstracción a partir de las cualidades.

División de la cualidad

Normalmente se distinguen cuatro tipos de cualidad, a los cuales se suele designar junto a la determinación propia de ese orden de cualidades.

Las cualidades de la sustancia corpórea son *figura* y forma, *cualidad pasible* y pasión, *potencia* e impotencia, *disposición* y hábito.

La *figura* (ser grande o pequeño; triangular, redondo o trapezoidal) es la determinación cualitativa de la cantidad, la cual, como se dijo, no es propiamente una determinación, pues la materia es pura potencia. A la proporción de esta figura se le llama *forma* o *formositas*.

Cualidad pasible y *potencia* determinan a la sustancia en orden al movimiento. Designan la capacidad de la sustancia para ser respectivamente, *término* o *sujeto* de un movimiento, o bien, en otros términos, para poseer, respectivamente, los accidentes *pasión* y *acción*.

Son *cualidades pasibles*, que implican aptitud para ser alterados, el color, la temperatura, la textura y, en general, todos los sensibles propios (aquello que se percibe mediante los cinco sentidos externos). La determinación cualitativa recibida por la acción de otro (aunque distinta del accidente *pasión* propiamente tal) se llama también *pasión*. Así, por ejemplo, el rubor que produce lo vergonzoso o el calor de aquello que está siendo calentado.

Es *potencia*, en cambio, la aptitud para producir estas alteraciones en una sustancia. La potencia se posee aun cuando el sujeto no ejecute su acto propio. A este orden pertenecen las facultades de un animal. Y así, por ejemplo, Tito Livio posee imaginación o memoria incluso cuando no imagina o recuerda, y precisamente por eso puede imaginar o recordar cuando sea necesario. Determinación particular de la potencia es la *impotencia*, que es el desorden o defecto de una potencia que compete a cierta sustancia (así, por ejemplo, el ser miope respecto de la vista o un poco obtuso respecto de la inteligencia)

Finalmente, la *disposición* designa el modo en que la sustancia se ordena a su propia operación o fin. Por referirse al fin de la cosa, es decir a aquello que le compete por naturaleza, esta disposición puede ser buena o mala, y por lo tanto, es lo que hace buena o mala a la sustancia en la

que inhiere. Así, por ejemplo, salvadas todas las precisiones que haremos en el parágrafo subsiguiente, un buen lápiz o abrelatas es aquel que, estando bien dispuesto a la operación que le compete, escribe bien o abre bien las latas. Y lo mismo puede decirse respecto del hombre: y cuando esta disposición lo determina de modo permanente y estable, se habla de *hábito*. En fin, si lo determinado es directamente una *potencia operativa* o *facultad*, entonces se tratará de un *hábito operativo*, es decir de una *virtud* o *vicio*.

5. El principio de individuación de la sustancia corpórea.

Como se indicó al plantear el problema, el movimiento es un modo particular del problema filosófico fundamental de lo uno y lo múltiple, cuya consideración es materia de la Metafísica. Y en ese mismo planteamiento se enunció también la concreción más evidente y paradigmática de este problema: cómo es posible que existan muchos individuos de una misma especie, es decir, sujetos que, siendo lo mismo, son diversos. Se trata de hallar el *principio de individuación de la sustancia corpórea*.

Tal como en el caso del movimiento, la respuesta se funda sobre una composición, en la cual uno de los elementos explica la relativa identidad entre todos los individuos de una especie (todos los perros son eso: un perro) y el otro explica la absoluta diversidad sustancial de cada uno de ellos (Tito Livio no es Berno el cual tampoco es Bobby).

Evidentemente, el principio de individuación de la sustancia corpórea no puede ser la *forma sustancial* simplemente considerada, pues esta es principio específico, es decir, precisamente aquello que permite acomunar a todos los individuos de la especie. Tito Livio y Berno no difieren en que son perros San Bernardo; al contrario, es lo que tienen en común.

Tampoco pueden ser principio de individuación los accidentes, pues estos son posteriores a la sustancia y solo existen por ella. Los accidentes *manifiestan* la individualidad, pero no la *causan*.

Este principio debe hallarse, entonces, en la materia. Pero la *materia prima*, considerada absolutamente, carece de toda determinación, es pura potencia, y lo indeterminado no puede ser principio de determinación.

Ahora bien, la materia es pura potencia porque *puede ser* materia de cualquier cosa, pero no de todas al mismo tiempo. La materia de cada cosa singular, en la medida en que recibe *esa* forma, no puede recibir ninguna otra. Es decir, la razón por la cual es posible que haya muchos individuos de una misma especie radica en que, si bien todos son *igualmente materiales*, *la materia de cada uno es distinta a la de cualquier otro*, porque *es distinta en su cantidad*. En efecto, aquello que más claramente manifiesta la diversidad de dos sustancias corpóreas semejantes son los accidentes que más directamente se siguen de la cantidad, y particularmente el *lugar*: el único modo de distinguir a dos gemelos idénticos es verlos uno al lado del otro.

El principio de individuación de la sustancia corpórea es, entonces, la *materia signata quantitate*, es decir, la *materia en cuanto determinada por el accidente cantidad*, la materia de la sustancia en cuanto es *esta* y no *aquella*. Si bien la cantidad es accidente de la sustancia (y no de la materia, porque solo la sustancia posee el ser), a diferencia de los demás accidentes, la cantidad no es posterior a la constitución de la sustancia, sino concomitante a ella. Por eso, como señalamos, es el primero de los accidentes de la sustancia corpórea. Tito Livio es *este* perro porque *esta* es su materia cuantificada, no porque *este* sea su color o su figura; al contrario, su color y figura se explican porque se trata de Tito Livio y no de otro perro.

La materia es principio limitativo de la forma: al recibirla, constriñe la forma común a una individualidad sustancial, la cual es sujeto de todos los accidentes. Por eso, el principio de individuación explica:

a. que existan muchos individuos de una misma especie y,
b. a la inversa, que ninguno de esos individuos posea todas las perfecciones de la especie.

Precisamente porque Tito Livio no es el único perro San Bernardo posible, no posee todas las perfecciones propias de su especie, sino solo algunas y en cierto grado. De hecho, muchas de estas perfecciones son mutuamente excluyentes, como ser macho o hembra.

Como *lo diverso supone lo semejante*, estas diferencias dentro de una misma especie u orden son aquello que permite y explica las relaciones entre los diversos individuos, desde las más básicas, como la generación en los animales, hasta las más complejas, como la sociedad humana.

En fin, en una sustancia que carece absolutamente de materia, la individuación proviene inmediatamente de su forma, por lo que todas las perfecciones de la especie estarán plenamente presentes y realizadas en él. Es lo que sucede en el ángel.

6. La esencia de las cosas artificiales

Hay un último problema que, en rigor, no pertenece tanto al ámbito de la filosofía de la naturaleza como al del lenguaje. Sin embargo, es conveniente detenerse brevemente a examinarlo pues una recta comprensión del tema evita una serie de confusiones y permite introducir algunos temas que serán materia de estudio poco más adelante. Se trata de la «esencia» de las cosas artificiales.

El término «esencia» designa *lo que es algo*. En el caso de los entes naturales, la esencia se constituye por la unión sus principios intrínsecos (materia y forma). Así por ejemplo, la esencia del perro, su «perrunidad», consiste en aquel particular modo de organización de la materia, determinado por la forma específica, que, diferenciando órganos y disponiendo su respectiva actividad propia hacia un fin único, hace que el perro sea perro. De modo más sencillo, lo que distingue un pedazo de carbón de un diamante es el modo en que están dispuestos ciertos elementos naturales (el carbono) que, en principio, son idénticos.

Pero, en cambio, ¿cuál es la esencia de una «botella»? ¿Qué es lo específico de un «abrelatas» en cuanto tal? ¿Po-

demos hablar propiamente de «mesa» o de «silla» respecto de un tronco cortado? Lo común a todos estos ejemplos es que estos nombres («botella»; «abrelatas»; «mesa») no designan lo que es una cosa, sino una función, una utilidad, la cual es necesariamente accidental respecto de la naturaleza de la sustancia. Lo que llamamos «botella» es en realidad un trozo de vidrio, plástico o lo que sea, dispuesto cualitativamente de tal manera que es capaz de contener líquido de un determinado modo que no viene al caso describir. El problema es que basta un mínimo cambio en ese accidente cualidad para que sea dudoso que se le pueda seguir atribuyendo el nombre: una botella deformada o perforada, ¿es todavía una botella? Estos nombres designan formas accidentales que, aunque en sí mismas tienen una realidad mínima, son la única razón por la cual estos entes naturales (vidrio, hierro o lo que sea) son objeto de nuestra atención y nos molestamos en darles nombres. Muchas veces, no se trata siquiera de formas accidentales simples, sino de un sistema de relaciones particularmente complejas entre muchas sustancias diversas que nosotros, en virtud de su utilidad unitaria, designamos como si fueran una sola cosa. Así, por ejemplo, cuando hablamos de «automóvil» o de «casa».

Ahora bien, *actus sunt suppositorum*, los actos pertenecen a la sustancia concreta con todas sus determinaciones (el *suppositum*). Solo las sustancias son sujeto de actos. Es decir, propiamente hablando, el avión no vuela y el automóvil no anda. No porque sus partes no se muevan realmente, sino porque no son *realmente una cosa*, sino muchas cosas diversas unidas por mera yuxtaposición. En otros términos, *no son una cosa que se mueve*, como un ser vivo, sino *muchas cosas que son movidas unas por otras*. Lo cual nos introduce en el problema filosófico de la vida, materia de nuestro próximo capítulo.

Capítulo II

Sicología Filosófica

En el universo de las sustancias corpóreas existen algunas cuya naturaleza no puede ser explicada apelando simplemente a los principios enunciados en el capítulo anterior. Como toda sustancia corpórea, estas están sometidas al cambio, pero de un modo peculiar: están vivas.

Pese a las pretensiones de los racionalismos más radicales, la vida es irreductible al mero movimiento local. Aunque muy difundido todavía, el mecanicismo es una opinión superada. Es ya evidente a todos que el ente vivo es mucho más que una máquina. Como sucede con todos los reduccionismos, es cierto que los movimientos vitales de un organismo pueden ser descritos en términos puramente mecánicos, pero de este modo perdemos lo más propio y específico de ellos. La vida de las sustancias corpóreas trasciende su mera corporeidad; por eso, es objeto de otra ciencia. A falta de otro nombre, a esta ciencia se le suele denominar *sicología filosófica*.

En el lenguaje corriente, el término «sicología» designa un cierto saber descriptivo de la conducta de los hombres. Etimológicamente, sin embargo, la palabra designa la ciencia de la *psijé*, es decir, del *alma* entendida como principio vital del organismo vivo. El adjetivo «filosófica» se añade simplemente para distinguirla en el uso común. En términos reales, podemos definirla como la *ciencia de la sustancia corpórea viva en cuanto viva*.

El primer tratado de sicología filosófica fue el *De Anima* de Aristóteles. Como él, también nosotros consideraremos

en este capítulo el objeto de ciencias relativamente diversas, si bien subordinadas a esta primera.

Consideraremos en primer lugar la vida en sí misma y el principio vital de las sustancias corpóreas vivas. Habiendo distinguido los diversos grados de vida, pasaremos después a ocuparnos del alma humana en sus dimensiones sensitiva e intelectual, en cuanto constituye nuestro problema filosófico central, cuyo estudio exige también la consideración de los modos inferiores de vida.

Parte I: La vida y los vivientes

La Vida

El primer problema de preguntar por la vida considerada en sí misma, es que la vida no es una cosa ni tampoco algo de las cosas. Para el ente vivo, la vida no es un accidente que pueda poseer o no. Para este sujeto, perder su vida significa morir, es decir, dejar de ser en absoluto. Que Berno muera significa precisamente que ya no hay más Berno. En términos clásicos, *vita in viventibus est esse*: *en los vivientes, la vida es su mismo ser*. Por eso, más que *tener* vida, el animal *es* su vida.

Esto significa que la vida es un grado del ser. Vivir no es una mera *propiedad* de ciertas cosas que están vivas, sino el particular modo en que estas son. Ciertamente, vivir *es más* que solo ser, y una sustancia viva *es más* que una inanimada. Pero ¿en qué consiste este modo de ser?

Una primera aproximación al hecho de la vida es el propio de la experiencia común. Cuando un niño encuentra una araña y quiere saber si está viva, toma un palito y la pincha: si se mueve, está viva. Si bien incompleta e imperfecta, su respuesta es verdadera: está vivo aquello que se mueve espontáneamente. El problema es que la experiencia común no tiene modo de discernir entre cosas que están realmente vivas y otras que, según este mismo criterio, parecerían estarlo, como una licuadora o un computador. Basta considerar qué pensaría un hombre primitivo al ver un juguete con pilas.

Las ciencias biológicas, por su parte, siguiendo un modelo eminentemente descriptivo, han identificado una serie de propiedades comunes a todo ente vivo, entre las cuales suelen contarse:

- *nutrición*, proceso en virtud del cual la sustancia es capaz de asimilar e incorporar la materia de un objeto externo a su propio organismo;
- *evolución*, proceso vital en virtud del cual transita desde formas de organización menos complejas a formas más complejas y autosuficientes;
- *autoconservación*, es decir, la ordenación de su actividad vital hacia su propio ser, incluyendo mecanismos de autorreparación, en un proceso ininterrumpido de restablecimiento de un equilibrio dinámico que nunca se alcanza de modo definitivo;
- *reproducción*, capacidad de comunicar su propia forma generando nuevos individuos de la misma especie, y *organización*. Esta última parece ser la fundamental y más interesante. Un organismo es *un todo compuesto por partes funcionalmente diversas unidas por la ordenación de su respectiva actividad a un fin común*, que es el bien del propio sujeto[23].
- Las partes de un organismo se distinguen en virtud de su función propia. Esta función, a su vez, se ordena al fin del todo, cuyo bien propio se comunica a cada una de sus partes. De este modo, cada órgano contribuye al bien de los demás y recibe de ellos lo necesario para su propia actividad. En cuanto partes, los órganos existen *en* y *por* el todo; por eso, si una parte falla, todo el organismo se enferma; y si este muere, todas las partes mueren con él. En un organismo, el todo está en cada una de las partes según su propio modo y medida (más intensamente en los órganos vitales, menos en aquellos secundarios).

Estas diversas propiedades (y todas las demás que se puedan distinguir) permiten identificar, ahora desde una perspectiva rigurosamente filosófica, lo propio de la vida, es decir, lo propio del *ente vivo en cuanto vivo*. Se trata del *movimiento inmanente*, es decir, del *acto que tiene su principio y su término en el propio sujeto*. Veámoslo por contraste.

---

23 Análogamente, llamamos organización a todo aquello que, sin tener unidad sustancial, cumple con esta definición.

El *movimiento trascendente* o *transeúnte* es aquel que, *comenzando en un sujeto, termina fuera de este*, en otro diverso. Consiste en *mover* y *ser movido*, y es propio de toda sustancia corpórea. La ciencia que lo explica es la física, y particularmente la mecánica.

El movimiento inmanente, en cambio, consiste simplemente en *moverse a sí mismo*, es decir, en ser *principio de la propia actividad*. El ente vivo no solo *mueve* y *es movido*, sino que, sobre todo, *se mueve*. En virtud de este movimiento inmanente, la sustancia se dispone a sí misma respecto de su propia *entelequia*, que, como vimos, es su *forma sustancial* pero también la *plena y perfecta realización de su ser específico*. Por eso, las formas más perfectas de movimiento inmanente, como el pensar o el querer, no son movimientos en sentido propio, sino actos segundos que perfeccionan inmediatamente a la sustancia.

La sustancia se conoce por su operación. Conocemos la vida por el movimiento. Pero la vida no es movimiento (perfección segunda), sino aquella *perfección primera capaz de causar un movimiento espontáneo y ordenado*. La vida es *el modo de ser que causa el movimiento inmanente*.

Y si la vida es un modo de ser, el principio de la vida deberá ser aquello que da el ser a la sustancia corpórea: su forma, a la cual llamamos *alma*.

2. *El alma*

La forma de la sustancia viva es aquello que *anima* sus diversas partes. De allí el nombre *alma*, que significa *forma viva*, principio vital de la sustancia corpórea viva.

Aristóteles enuncia dos definiciones reales de alma, según los dos modos de considerar la composición esencial de la sustancia corpórea.

En el orden de la *composición de materia y forma*, el alma es *forma del cuerpo organizado*. Como vimos, la organización es el peculiar modo de unidad de aquello cuyas partes son funcionalmente diversas. Pues bien, la forma es el principio organizativo, aquello que hace que estas partes tan

diversas constituyan una sola cosa. En virtud de la forma, cada una de las partes del organismo está *virtualmente* (es decir, por su *vis* o *fuerza*, por su actividad propia) presente en todas las demás. Cuando el animal muere, cuando pierde su forma, las diversas partes, si bien siguen igualmente localizadas, ya no conforman un único todo, y por lo tanto *se descomponen*, es decir, se separan.

En el orden de la *composición de potencia y acto*, el alma es *acto primero del cuerpo que tiene la vida en potencia*. El primer acto de la sustancia es *ser*; el primer acto de la *sustancia viva*, es *vivir*. Aquello a lo cual actualiza, es decir, a lo cual anima el alma es un cuerpo que *tiene la vida en potencia*. Esta potencialidad no significa que hay un cuerpo sin vida *cronológicamente* anterior a la sustancia viva; significa que, para que haya vida, la materia debe estar dispuesta de tal modo que sea apta para recibirla y conservarla, es decir, debe estar *organizada*. Por eso, quitarle la vida a un animal consiste siempre en destruir partes de su cuerpo en una medida suficiente como para impedir su organización en el todo, haciendo que este cuerpo sea incapaz de sustentar la vida.

Como toda forma, el alma es también *principio perfectivo* y *principio de unidad* de la sustancia viva. Y así como la materia es principio de limitación y de composición, la forma viva, por su parte, siendo el *modo más perfecto de la forma sustancial*, es *simple* e *inmaterial* en grado eminente. En virtud de estas propiedades, el alma está presente en cada una de las partes de la sustancia viva, ordenando la respectiva actividad al todo del cual son partes.

Esta perfección del alma admite diversos grados, los cuales determinan, a su vez, los diversos grados de vida, que son, al mismo tiempo, grados de *inmanencia*, de *perfección*, de *unidad* y de *inmaterialidad* de la misma sustancia viva. El primero de estos criterios, del cual derivan los demás, es la *inmanencia*.

3. Los grados de vida.

Lo propio de la vida es el movimiento inmanente. Pero la inmanencia admite diversos grados, a partir de los cuales es posible distinguir diversos grados de vida y, por lo tanto, tipos de alma.

La cuestión resulta clara a través de una sucesión progresiva de ejemplos.

Si en el preciso instante en que usted está leyendo esta línea, la ventana que tiene al lado estallara en pedazos y cayera junto a sus pies una piedra, parece sensato pensar que su reacción espontánea, sea cual sea, no consistirá en increpar a la piedra por interrumpirle la lectura, aun cuando, sin duda alguna, fue la piedra la que rompió el vidrio. El problema es que el acto de la piedra (volar y romper el vidrio) no le pertenecen a la piedra, sino a aquel que la lanzó. Por eso, a la pregunta «¿quién rompió el vidrio?», parece absurdo contestar «la piedra».

De modo semejante, si las raíces del plátano oriental de la vereda de enfrente comienzan a romper el pavimento, deberá usted dirigirse a la municipalidad, no al árbol. La diferencia es que, esta vez, el acto de romper la vereda *sí pertenece* al árbol, aun cuando el pobre vegetal no podía hacer otra cosa que crecer.

Prosiguiendo nuestra serie, si el perro del vecino muerde a mi hijo, ciertamente deberé reclamar a mi vecino y no al perro, pero no lo haré sin antes haberle propinado al perro en cuestión algunas excelentes razones para no hacer eso nuevamente. En efecto, morder a un niño es algo que el perro *hizo*, y no simplemente de algo que *le sucedió*.

Finalmente, si es el vecino quien muerde a mi perro entonces será él, *personalmente*, quien deba responder por el acto y reparar el daño causado. El acto en cuestión es *plenamente suyo*, existe sola y exclusivamente porque él lo quiso.

Podemos distinguir, entonces, en primer lugar, entre actos meramente transeúntes, como el mover y ser movido de la piedra, y actos (más o menos) inmanentes, que son los actos de entes vivos. De este modo:

- Un primer grado de inmanencia, propio de la *vida vegetativa*, consiste en *ser principio de los propios actos*. El árbol no «es crecido», sino que crece desde sí mismo, pero dadas las circunstancias adecuadas, no puede hacer otra cosa más que crecer. Es decir, *se mueve en cuanto es movido por agentes externos que actúan sobre él* (el sol, el agua, etc.).
- El segundo grado, propio de la vida sensitiva, consiste en ser *principio de los propios actos con conocimiento del fin*. Tito Livio se mueve desde sí mismo hacia algo que percibe como conveniente, es decir, como fin; pero se mueve hacia ello de modo necesario. Es decir, *se mueve porque es movido por un fin*. Su acto, por lo tanto, es más propiamente suyo, si bien la moción del fin aún es algo que *padece* y a lo cual no puede sustraerse.
- Finalmente, el tercer grado consiste en la perfecta inmanencia del acto: *el sujeto se mueve sin ser movido*. En este caso, el sujeto es *principio de sus actos con conocimiento formal del fin*, es decir, *conoce el fin en cuanto fin*. Esto significa que el acto es plenamente suyo, es decir, que es un *acto libre*.

  Esta plena inmanencia consiste en que, mediante sus actos, el sujeto se dispone (bien o mal) a sí mismo respecto de su fin último o *entelequia*. Corresponde, evidentemente, a la vida racional.

Como se indicó, estos grados de inmanencia son también *grados de perfección*, de *inmaterialidad* y de *unidad sustancial*.

Grados de *perfección*, pues la perfección es acto y es precisamente en virtud de la intensidad del acto primero que se explica el grado de dominio sobre los actos segundos. En otros términos, los actos son más propios en la medida en que más se posee el propio acto de ser. De este modo, el ser del hombre es tanto más suyo que el de una simple piedra que, mientras el ser de la piedra es algo que a esta le acontece, el ser del hombre es algo que le exige una respuesta vital, al punto que, en cierta medida, el hombre es lo que quiere ser.

Son también grados de *inmaterialidad*, pues solo aquello que es inmaterial puede tenerse presente a sí mismo, sea de modo puramente orgánico (el todo presente en cada una de sus partes), sea por el conocimiento sensible que, suponiendo conciencia, implica una cierta reflexión sobre sí mismo que es necesariamente inmaterial, sea, en fin, como reflexión perfecta sobre el propio acto intelectual o volitivo.

Son, en fin, grados de *unidad sustancial*. Como veremos, la unidad es una propiedad de todo ente en cuanto tal. Aquí nos interesa señalar simplemente que mientras más perfecto el ente y su modo de vida, mayor la unidad de la sustancia, es decir, su identidad consigo mismo. Para explicar esto es necesario hacer una distinción. La *unidad de lo simple*, propia de aquello que, siendo inmaterial, no tiene partes, es unidad perfecta. Es la unidad de lo simplemente *indivisible*. Al contrario, la *unidad de lo complejo*, siendo imperfecta, es más perfecta mientras mayor sea la pluralidad e interrelación de las diversas partes. Así, por ejemplo, la unidad de una piedra es simplemente la unidad del continuo; por eso, de su división surgen simplemente dos piedras. La unidad de una planta, en cambio supone una relación entre partes funcionalmente diversas. Por eso, dividirla es matarla. Sin embargo, como su unidad es mínima, si lo hacemos bien, es posible extraerle partes, injertarle otras e incluso dividirla generando dos individuos.

La unidad de un animal, en fin, es tanto más intensa cuanto más complejo sea el animal. Así, por ejemplo, la unidad de un gusano es ciertamente menor a la unidad de un hipopótamo, el cual jamás podría reproducirse por simple división. Siendo capaz de sentir lo que sucede en cada una de sus partes, el animal tiene presente toda la complejidad de su organismo en un único acto de percepción. Del mismo modo, en ciertas partes proporcionalmente mínimas del cuerpo está virtualmente presente toda la sustancia. Por eso, por ejemplo, basta extraer dos milímetros bien escogidos del cerebro de una ballena azul para que toda ella simplemente deje de ser.

El modo más alto de unidad en la vida sensitiva es la salud, la cual consiste en la perfecta ordenación de todas sus

partes al único fin que es el bien de la sustancia. En efecto, la enfermedad puede ser descrita como un desorden por el cual ciertas partes del cuerpo actúan como si no lo fueran.

La unidad del hombre, en fin, no es solo ni principalmente unidad biológica (salud), sino unidad moral: ser plenamente hombre consiste en unificar todo lo inferior mediante su gobierno por parte de lo superior, de modo que aquello que en sí mismo es irracional se haga racional por participación. En otros términos, la unidad de la vida racional es la virtud.

De cuanto se ha dicho, resulta claro que los grados de vida no pretenden ser una división de la fauna. En otros términos, la vida vegetativa no es la vida propia de las plantas, sino la de todo aquello cuya vida se limita a las funciones vitales básicas. De hecho, todo animal ejecuta, según su propio modo, funciones vegetativas. Así, por ejemplo, son funciones vegetativas de Tito Livio digerir, respirar o la circulación de su sangre, ninguna de las cuales puede ser atribuida a un vegetal. Y todos nosotros reducimos nuestras funciones vitales a aquellas puramente vegetativas cuando dormimos.

En realidad, los grados de vida son un aspecto mínimo de un principio metafísico mucho más amplio, que es fundamental para comprender la naturaleza del mundo creado, al cual podemos denominar *principio de continuidad de los entes* o de *jerarquía ontológica*. En síntesis, esto significa que el orden del mundo, en cuanto manifestación parcial y limitada de la inagotable riqueza del Ser, exige una multiplicidad graduada de entes, en la cual:

a. cada nivel adquiere su perfección propia mediante su natural subordinación al superior, de cuya perfección participa, de modo que
b. lo más perfecto de cada nivel consiste en una cierta semejanza participada del superior.

En este esquema, las formas inferiores de vida son casi inanimadas, las formas superiores de vida vegetativas son casi sensitivas y el mismo conocimiento sensible es una cierta participación limitada e imperfecta del verdadero conoci-

miento, que es el conocimiento intelectual. Y en fin, el mismo hombre está constituido como una frontera u horizonte entre el mundo material y el mundo espiritual, de modo que es, simultáneamente, el más perfecto de los animales y el más imperfecto de los espíritus posibles.

Según este mismo principio, cada uno de los tres grados de vida que hemos distinguido, asume y perfecciona todo lo propio del nivel inferior, realizando sus actos propios de modo más perfecto. Así, por ejemplo, en virtud de su intelecto, la misma sensación del hombre es más perfecta que la de cualquier animal, aun la de aquellos que poseen sentidos mucho más agudos. Un gato ciertamente *ve mejor* que un hombre, pero un hombre, siendo inteligente, *ve mucho más*.

4. Las potencias del alma o facultades

El alma es acto primero de la sustancia viva. Pero ciertamente no es acto puro, sino acto de una potencia (pasiva, la materia). Por eso, a cada modo de vida o tipo de alma le corresponden ciertas potencias operativas o *facultades* propias, mediante las cuales esta se mueve a su perfección propia. Las facultades son los *principios eficientes próximos de las operaciones del ente vivo*.

Estas facultades surgen de la forma específica, pero son propias de la sustancia. Así, por ejemplo, no son los sentidos los que sienten ni la facultad locomotriz la que se mueve, sino el animal, que siente o se mueve mediante sus facultades.

De este modo, se puede establecer como principio general (al cual recurriremos frecuentemente) que *el sujeto se define por sus facultades*, la *facultad por su acto* y *el acto por su objeto*.

Según sus facultades propias, podemos distinguir nuevamente los tres grados de vida:

- la vida sensitiva se limita a las funciones vitales básicas: nutrición, crecimiento, reproducción, etc.;
- la vida sensitiva incluye y perfecciona todo lo propio de la vida vegetativa y añade dos órdenes de facultades específi-

cas: la facultad locomotriz y las relativas al conocimiento sensible, de las cuales derivan los apetitos sensibles;
- la vida racional incluye y perfecciona todo lo propio de la vida sensitiva y añade dos facultades propiamente espirituales: el intelecto y la voluntad.

De la consideración de estos grados de vida a partir de sus facultades propias resulta posible enunciar la definición clásica de la naturaleza humana: el hombre es un *animal racional*. Se incluyen a modo de síntesis en su alma, por lo tanto, los tres grados de la vida corpórea, razón por la cual se constituye en cabeza del universo material y una especie de *microcosmos* o universo en miniatura.

	Animal	*Racional*
Conocimiento	Experiencia sensible	Intelecto
Apetito	Apetitos sensibles	Voluntad

Siendo el grado mínimo de vida, la consideración teórica de la vida vegetativa se reduce a la consideración de la vida en general. Pasaremos, pues, de inmediato a la vida sensitiva.

Parte II: La vida sensitiva

Como se indicó, *el sujeto se define por sus facultades, la facultad por su acto y el acto por su objeto.*

Las facultades propias del animal son, por una parte, la *facultad locomotriz* y, por la otra, los actos intencionales de *conocimiento* y *apetición*.

Como lo indica su nombre, la facultad locomotriz consiste en la capacidad de desplazarse localmente. Pero *omnis agens agit propter finem* (*todo agente actúa por un fin*), lo cual resulta particularmente claro respecto del movimiento local: un animal se desplaza en la precisa medida en que perciba un objeto distante como bueno, y por lo tanto, lo desee. En otros términos, la facultad locomotriz se explica en virtud del conocimiento y el apetito[24], por lo cual resulta prácticamente irrelevante para lo que nos ocupa.

1. El conocimiento sensible

La primera cuestión relevante en nuestro estudio de la naturaleza del hombre es, entonces, el *conocimiento sensible*. Siendo intrínsecamente dependiente de la materia, se trata de la forma menos perfecta posible de conocimiento. Sin embargo, por esta misma razón, es la primera forma de conocimiento humano, aquella de la cual depende nuestro conocimiento intelectual. Como se indicó en el primer capítulo, dada la peculiar naturaleza del hombre, *lo primero*

[24] Es absurdo el principio según el cual «la necesidad crea el órgano», pues no es posible que haya necesidad allí donde no hay órgano. Por muy ágiles que pudieran ser los pies de una planta, jamás la moverían. Se trata simplemente de otra dimensión del clásico principio según el cual «*natura non agit frustra*»: la naturaleza no hace nada en vano; no abunda en lo superfluo ni falta en lo necesario.

en el orden del conocimiento es último en el orden del ser, y a la inversa, *lo primero en el orden del ser es último en el orden del conocimiento*.

Pese a ser su modo menos perfecto, el conocimiento sensible es verdadero conocimiento. Por lo cual resulta necesario saltarse por un momento el orden de los temas planteado al inicio (que sigue el *ordo cognoscendi*, es decir, del conocimiento) y estudiar con cierta atención el conocimiento en sí mismo, es decir, en cuanto conocimiento intelectual, primero en el *ordo essendi* (el orden del ser) y modelo o *causa ejemplar* de todos los demás.

1.1 El conocimiento en general y la experiencia

No parece posible enunciar una perfecta definición real del conocimiento. Las razones son múltiples. Una de las principales es que el conocimiento, como la vida, no designa simplemente una operación, sino un modo del ser, y el ser es indefinible. Por eso, la definición que proponemos no es más que una descripción parcial e imperfecta de la realidad del conocimiento.

Esta definición se irá aclarando a medida que se avance en los diversos temas, y su precisión no podrá ser corroborada sino al final del recorrido propuesto. Por ahora, bastará con añadir cierto rigor científico a la noción común que todos poseemos. Como se dijo, la filosofía no avanza de modo lineal, sino «en espiral», por lo que, muchas veces, es necesario comenzar por aceptar tesis que solo más tarde se terminarán de entender. Una clara demostración de este punto se encuentra en el mismo tema que nos ocupa: si no tuviéramos una cierta idea aproximada de lo que es el conocimiento, sería imposible intentar definirlo rigurosamente, porque no sabríamos siquiera de qué se está hablando. En términos sencillos, adquirir ciencia no es aprender cosas nuevas, sino llegar a entender mejor ciertas cosas que antes entendíamos mal.

1.1.1 La noción de conocimiento

El conocimiento puede ser descrito como un *acto inmaterial en virtud del cual una cosa se hace presente intencionalmente a un sujeto mediante su semejanza*.

- En primer lugar, el conocimiento es *acto*, es decir, realidad perfectiva de la sustancia. Si bien supone siempre una operación del animal, el conocimiento no es en sí mismo un movimiento, sino el término de un movimiento. En términos categoriales, el conocimiento no es acción ni pasión, sino una cualidad más o menos estable radicada en ciertas facultades del animal o del alma.
- Este acto consiste en que *una cosa se hace presente al sujeto del acto*. En términos rigurosos, el conocimiento consiste en que *aquello que se conoce existe no solo en sí mismo, sino también en aquel que lo conoce*. De no ser así, si conocer no consistiera en una *verdadera presencia de la cosa en quien la conoce*, entonces no conoceríamos las cosas, sino solamente aquella propiedad de las cosas capaz de modificarnos o simplemente nuestra propia modificación. En un ejemplo: si *ver a Tito Livio* no consistiera en hacer *verdaderamente presente a Tito Livio en nuestra mente*, entonces no veríamos *a Tito Livio*, sino solamente *aquello de Tito Livio* que modifica nuestro ojo, es decir su color. Pero *ver* no significa *ver colores*, sino *ver cosas a través de sus colores*. La gravedad de la cuestión se aprecia mejor en el orden del intelecto: *conocemos cosas mediantes sus conceptos*. Si el objeto del conocimiento intelectual fueran simplemente nuestros propios conceptos, entonces no conoceríamos nada más que a nosotros mismos y no habría modo de trascender nuestra propia conciencia.
- Para hacer realmente presente una cosa es necesario que algo de ella esté en nosotros. A este aspecto de la cosa que está en nosotros se le llama genéricamente *semejanza*. La semejanza *no es lo conocido*, sino aquello *en lo cual* conocemos las cosas; es aquel aspecto de lo conocido (su *imagen sensible* o su *concepto*) mediante el cual lo

«atraemos» hacia nosotros y lo conocemos tal como es en sí mismo.

- Esta propiedad del conocimiento en virtud de la cual «traemos» una cosa externa a nuestra mente se denomina *intencionalidad*. En otros términos, la intencionalidad es *el modo en que la cosa conocida se hace presente en quien la conoce*. Ciertamente lo conocido no existe en quien lo conoce tal como existe en sí mismo: *ver el verde* no es lo mismo que *ser verde*, y *conocer lo que es una vaca* no es lo mismo que *ser vaca*. Y sin embargo, lo conocido existe realmente en quien lo conoce; de lo contrario, sería imposible conocerlo tal como es.

  La palabra «intencional» (de *in-tendere*) designa esa peculiar tensión en virtud de la cual aquello que está en el sujeto (la *imagen* o el *concepto*) *tiende hacia* la cosa real *al modo en que el signo natural tiende a lo significado*, permitiendo conocerla.

  La cuestión es fundamental porque constituye, en el fondo, la respuesta definitiva al «problema crítico». La intencionalidad de los signos mentales constituye el puente entre la mente y la realidad: es lo que permite explicar que conozcamos cosas, y no solo conceptos.

- Finalmente, este acto es necesariamente *inmaterial*. Evidentemente, las cosas materiales se nos hacen presentes *sin su materia*; de lo contrario, ser conocido implicaría bilocarse y nuestra cabeza sería un enorme almacén. La intencionalidad supone inmaterialidad incluso cuando conocemos a través de los sentidos, que son órganos corpóreos. Ver algo azul no significa «azularse» ni sentir algo amargo, «ser amargado», sino, a partir de su azul y de su amargura, traer hacia nosotros la cosa material azul o amarga sin su materia.

  Por otra parte, el conocimiento implica reflexión, es decir, un acto en virtud del cual el *sujeto vuelve perfectamente sobre sí mismo y se tiene presente*, lo cual es imposible para algo que posea extensión.

1.1.2 La unidad de la experiencia

En parte por vicio racionalista (somos hijos de la modernidad), en parte por la propia experiencia de nuestro conocimiento intelectual, tendemos a concebir el conocimiento como un proceso rigurosamente deductivo fundado en ideas claras y distintas. En términos más gráficos, nos parece que pensar consistiera en hacer gimnasia conceptual con ideas abstractas.

Lo cierto es que, dada nuestra naturaleza, lo primero que conocemos son realidades complejas, a partir de las cuales, mediante un proceso largo y difícil, formamos paulatinamente conceptos cada vez menos confusos. Para un niño, todo lo que tenga cuatro patas es perro, gato o león, según el caso, y todos los vehículos son «auto».

Por lo mismo, nos resulta más fácil comprender lo complejo que lo simple. De hecho, la sabiduría y su acto propio no consisten tanto en «saber muchas cosas», sino en entender perfectamente cosas sencillísimas, que todo el mundo puede saber. Así, por ejemplo, saber que «Dios es bueno» o, en el orden de la Fe, creer que «el Verbo se hizo carne», es un acto que están al alcance de todos; pero si realmente comprendiéramos lo que estamos diciendo, estos sencillos principios cambiarían totalmente nuestra vida. Es lo que sucede a los santos.

Lo que interesa destacar aquí es que *lo primero que se nos presenta a la experiencia es un todo complejo y configurado*, del cual solo posteriormente podremos distinguir sus aspectos.

La experiencia es *el conocimiento directo e inmediato de la realidad en cuanto esta se hace presente como fenómeno concreto*.

- Es conocimiento *directo e inmediato*, es decir, *intuitivo*[25], pues la realidad percibida se nos presenta directamente

[25] La *intuición* se define como el *conocimiento inmediato de una cosa en su concreción real*, y su contrario es el conocimiento discursivo, es decir, aquel que *transita* o *discurre* a través de razonamientos, procediendo de lo conocido a lo desconocido.

y sin intermediarios: es la misma cosa la que, en virtud de alguna cualidad suya capaz de inmutar nuestros sentidos, nos manifiesta su propia realidad. El animal siente porque hay algo que altera sus sentidos, pero no siente la alteración de su sentido, sino una cosa real. C*onsiderada como acto*, la *experiencia* es lo mismo que la *percepción*.

- Siendo *inmediato*, este conocimiento constituye *el primer contacto del animal con la realidad*. En la experiencia, *la realidad se hace presente al animal*, actuando sobre él. Por eso, su objeto es siempre *una cosa real en su concreción singular*.
- El modo de hacerse presente de la realidad es como *fenómeno concreto*. El fenómeno (del verbo griego *phainomai*, «aparecer») es, precisamente, «*lo que aparece*». Y lo que nos «aparece» de modo primario e inmediato no es la cualidad sensible que modifica el sentido, sino una cosa, un *objeto completo*, estructurado de acuerdo a ciertos *esquemas perceptivos* (naturales o adquiridos) aplicados a las cualidades recibidas por los sentidos externos.

Se trata, en primer lugar, de un *objeto completo y complejo*; es decir, *de cosas reales en su concreta realidad singular*. Solo después de mucho tiempo, y no sin mediar un acto intelectual, seremos capaces de distinguir sus diversos aspectos a partir de los actos de nuestros diversos sentidos externos. Un perro jamás llegará a distinguir su vista de su oído, y en su percepción carece de sentido la diferencia entre su amo y el olor de su amo.

Este objeto es percibido de acuerdo a *esquemas perceptivos* en los cuales participan también percepciones pasadas, elementos volitivos e incluso conceptos y juicios de la razón. Estos esquemas corresponden a lo que podemos llamar *experiencia habitual*. Así, por ejemplo, todos nosotros percibimos como peligroso aquello que en algún momento nos causó daño y un arqueólogo lee con toda claridad las inscripciones de unas piedras en las que yo no veo más que algunas grietas superficiales. Sin ir más lejos, a menos que hayamos logrado adormecer a

nuestro lector, le resultará extremadamente difícil no ver en esta misma página palabras escritas sino simplemente aquello que modifica a su ojo: manchas negras sobre fondo blanco.

En síntesis, percibimos inmediatamente *una realidad compleja, configurada y cargada de contenido inteligible*. Solo de modo posterior, y con mucho esfuerzo, seremos capaces de desarrollar una analítica del conocimiento que nos permita distinguir el conocimiento sensible del intelectual, y dentro del primero, los sentidos internos de los externos. De hecho, no faltan pensadores que niegan que haya una diferencia específica (y no solo de grado) entre el intelecto y los sentidos.

La cuestión fundamental es recuperar y conservar la conciencia de que *el hombre*, si bien tiene muchas facultades diversas, *es uno solo*, y por lo mismo, su primer contacto con la realidad consiste en *un acto unitario en el que participan* simultáneamente *todas sus facultades*. En el orden humano, *lo primero es siempre lo complejo*. Para comprender esta complejidad será necesario «disectar» cada una de estas facultades, identificando sus actos y objetos propios como si fuera posible que se dieran de modo puro e incontaminado. Pero *distinguimos estos diversos aspectos para volver a unirlos en nuestra mente tal como estaban unidos en la realidad*.

Un último ejemplo puede servir para cerrar la cuestión. Normalmente escuchamos decir (casi siempre con intención escéptica o relativista) que en la realidad no existe lo blanco ni lo negro, sino solamente una infinita gama de grises. Lo cual, hasta cierto punto, es cierto. Pero también lo es que el único modo de hacer inteligibles los grises que componen esta realidad es lograr entender, en actos separados e independientes, *lo que es el blanco* en estado puro y *lo que es el negro* en estado puro, aunque no existan en la realidad, pues solo entonces podremos volver a esta misma realidad para considerar en qué medida se da el blanco y el negro en cada uno de los diversos grados del gris.

En resumen, *conocemos* en primer lugar lo complejo y concreto, pero solo lo entendemos a través de una síntesis de aspectos simples y abstractos.

1.1.3 La relativa subjetividad de la experiencia

Todo lo que se conoce es conocido según el modo del cognoscente. No hay experiencia neutra, ya que estará siempre determinada por las disposiciones subjetivas de aquel que conoce. Así, por ejemplo, nuestro gusto musical varía según nuestro estado de ánimo y un mismo gesto puede significar amistad en una cultura y una ofensa en otra. Sin embargo, no es lícito sacar conclusiones escépticas a partir de estos hechos cotidianos. Pues por mucho que cambien nuestros gustos o disposiciones afectivas o culturales, las cosas externas no pueden inmutar nuestros sentidos de un modo diverso del que lo hacen. Sea que me alegre o me entristezca, sea que me guste o me moleste, el sonido, gusto u olor que percibo es siempre el mismo.

De hecho, la razón por la cual *tiene sentido* decir que cada uno percibe la realidad de modo diverso es, precisamente, *que percibimos lo mismo* y *solo diferimos en el modo. Lo diverso supone lo semejante*. Lejos de fundar el relativismo, la subjetividad de la experiencia confirma la radical objetividad del conocimiento.

1.2 La conciencia

En cuanto acto intencional, el conocimiento implica *conciencia*. En su sentido más básico, *cum-scientia* significa *tener ciencia de sí mismo*. Es decir, *conocer* o *querer* implica siempre *conocer que conozco* o *quiero*.

Es necesario, sin embargo, distinguir entre *actos conscientes* y *acto de conciencia*. Todo *acto consciente* se refiere de modo primario y fundamental (es decir, *con primera intención* o *de modo primointencional*) a su propio objeto externo, y solo en esa inmediata referencia al objeto el animal se percibe a sí mismo percibiendo (con *segunda intención* o de modo *secundointencional*). No se trata, pues, de dos

actos distintos, sino de dos aspectos concomitantes de un único acto consciente.

De allí la radical futilidad del famoso «*cogito ergo sum*» (*pienso, luego soy*) cartesiano, el cual es, por lo mismo, incapaz de constituirse como principio teórico de nada. Ciertamente este juicio no admite duda alguna, pero no porque sea extremadamente *cierto* o *seguro*, sino porque es simplemente *tautológico*, y por lo tanto superfluo. Así como decir «esto es verde» es lo mismo que decir «yo sé que esto es verde» (sin importar si el juicio es verdadero o no), así también decir «yo sé que pienso» no difiere en nada respecto de decir simplemente «pienso», porque es imposible que vea algo verde o que piense sin saberlo. Al contrario, la cuestión verdaderamente relevante *no es saber que pienso*, sino notar que *siempre que pienso*, *pienso en algo* en cuanto distinto de mi propio acto de pensar. *Saber* es siempre *saber algo*; *conocer* es *conocer lo real*, y solo por nuestro conocimiento de lo real podremos también conocernos a nosotros mismos.

En el caso del intelecto, que es una facultad absolutamente inmaterial, es posible la reflexión perfecta de la facultad sobre su propio acto o sobre el acto de otra facultad, es decir, *pensar que pienso* o *pensar que estoy sintiendo esto*, un acto en el que el propio pensamiento, apetito o sensación se constituye en objeto *primointencional* del conocimiento. A esto llamamos *acto de conciencia*, el cual ciertamente es posterior y derivado respecto de los actos conscientes. Pero aún en este tipo de actos una cosa es el objeto pensado (mi pensamiento, *objeto primointencional*) y otra diversa, el acto *consciente* de estar pensando eso, acto que, siempre de modo *secundointencional*, implica conciencia. Por eso, una cadena infinita de actos de conciencia (pienso que pienso que pienso…) no es secuencialmente infinita (lo cual sería imposible) sino perfectamente circular: es perfecta presencia del intelecto a sí mismo.

En la sensación, en cambio, no solo no es posible la reflexión perfecta, sino que tampoco basta la mera inmutación del sentido externo para que haya verdadero conocimiento.

Cuando dormimos, nuestro oído reacciona al sonido exactamente del mismo modo que cuando estamos despiertos, y sin embargo no escuchamos. E incluso cuando estamos despiertos, no percibimos todo lo que reciben nuestros sentidos. Por eso, es necesario un segundo acto de una segunda facultad que vuelva sobre la inmutación del sentido y la refiera a un objeto externo. Al hacerlo, no solamente apelamos a nuestra experiencia previa (mediante esquemas perceptivos habituales), sino que seleccionamos la información de acuerdo a nuestras necesidades contingentes (es lo que llamamos *atención*). Así, por ejemplo, es muy probable que nuestro lector no estuviera consciente de aquel inquietante sonido que proviene de la calle (el cual resulta angustiosamente irreductible a los esquemas adquiridos por experiencia) hasta que estas líneas llevaron su atención hacia él.

1.3 Analítica del conocimiento sensible

El conocimiento de las creaturas consiste en una relación entre un *sujeto* que conoce mediante *sus facultades* y un *objeto* conocido que se hace presente mediante su semejanza, relación cuyo fundamento es el mismo acto de conocer.

En el caso del conocimiento sensible, estos tres elementos reciben, respectivamente, los nombres de *sentido*, *sensible* y *sensación*, según un esquema como el siguiente:

Facultad		**Objeto**
Sentido	**Acto**	*Sensible*
	Sensación o percepción	

Como *el sujeto se define por sus facultades*, la *facultad por su acto* y *el acto por su objeto*, deberemos comenzar por la consideración del objeto del conocimiento sensible: el *sensible*.

1.3.1 Los sensibles

Recibe el nombre genérico de «sensible» *todo aquello que es capaz de ser conocido de algún modo a través de los sentidos*. Esta definición es ciertamente circular, porque los sentidos, a su vez, se definen por los sensibles, pero ya hemos visto que la tarea de definir es mucho menos límpida y lineal de lo que se suele pensar. En cualquier caso, como veremos, la circularidad es menor de lo que parece.

Dentro de los sensibles hay que distinguir entre:

a. Sensibles *per se*: *aquello que es por sí mismo objeto de las facultades sensoriales,* dentro de los cuales, a su vez, debemos distinguir:
   - Sensibles *propios*: *cualidades capaces de inmutar directamente el órgano de un sentido externo*. Se llaman propios porque son los que especifican a los sentidos externos, de modo que (en orden de perfección del conocimiento)

el *color*	es objeto de	la *vista*
el *sonido*	”	el *oído*
el *olor*	”	el *olfato*
el *sabor*	”	el *gusto*
la *textura* y la *temperatura*	”	el *tacto*

     Los sensibles propios son como *elementos* de la percepción, pero no son su objeto directo: *más que ver colores*, *vemos cosas* o *leemos palabras*. El conocimiento de los sensibles propios remite inmediatamente a las cosas. De hecho, en la experiencia concreta suelen ser lo último que se percibe (¿o acaso hay alguien que no sea pintor que «vea» realmente los colores de un rostro?).
   - Sensibles *comunes*: determinaciones de la sustancia que, sin inmutar directamente a ningún sentido externo, pueden ser percibidos por más de uno. Son el movimiento y el reposo, la figura, la magnitud y el número. Todas estas determinaciones son reductibles al accidente *cantidad*, pero se conocen en virtud de la *cualidad*, pues, como vimos, solo las cualidades son sensibles propios, mientras la cantidad, por su parte,

hace de sustrato de las cualidades y *es conocida en virtud de estas*.

b. Sensibles *per accidens*: *objetos que, sin ser propiamente sensibles, pueden caer bajo la percepción sensible bajo algún aspecto*. Así, por ejemplo, la relación de causalidad (como la dilatación de un sólido por el calor), sin ser en modo alguno sensible, es percibida *per accidens* mediante la recurrencia de ciertas sucesiones de cambios accidentales. Lo mismo sucede con la vida, que se puede reconocer por ciertos fenómenos típicos, o con la especie de una sustancia (como al percibir algo como «un perro»), que se percibe a partir de ciertas cualidades típicas que permiten identificarla.
   El sensible *per accidens* por antonomasia es la sustancia, que no es sensible en cuanto sustancia, sino solo en cuanto sujeto de los sensibles *per se*. Por lo mismo, en consonancia con el citado principio de continuidad jerárquica de los entes, aquello que el sentido percibe de modo menos perfecto, por cuanto trasciende el ámbito de lo sensible, es también el objeto más perfecto que este pueda percibir, al cual solo alcanza por una cierta participación del modo de conocimiento inmediatamente superior: el conocimiento conceptual abstractivo. Así, gracias a nuestros conceptos, podemos «sentir» cosas que no se sienten, como la naturaleza de una cosa; por ejemplo, que eso que tengo al frente es un perro o que este tema pone de mal humor a mi vecino. Para entender de qué modo sea posible esto, será necesario estudiar el sentido llamado *cogitativa*. Pero prosigamos en orden.

1.3.2 Sensación y percepción

Habiendo considerado el objeto del conocimiento sensible, corresponde continuar con su acto.

Este acto recibe diversos nombres según el modo en que se lo considere. El nombre más genérico es el de *sensación*, que designa simplemente el *acto del sentido*. Este acto es, simultáneamente, *acto del sentido*, que es potencia activa, ac-

tualizada por su operación propia, y *acto del sensible*, el cual es aquello que está en potencia de ser sentido. Por supuesto, el hecho de ser o no sentido no es algo que determine en modo alguno a la sustancia corpórea. Sin embargo, es igualmente verdadero que, mediante este acto de conocimiento, esta sustancia comienza a existir en acto en un sujeto que no es ella misma, en el cual estaba ya en potencia.

Lo importante es que el acto de conocimiento, ya a nivel sensible, consiste en una cierta unión de una facultad (y su sujeto) y un objeto en un único acto *común a ambos*. Y, como repite Tomás de Aquino, *allí donde hay uno en virtud de otro, allí hay solo uno*.

El término «sensación» designa sobre todo el acto de los sentidos externos: ver, oír, oler, etc. Sin embargo, estos sentidos son potencias pasivas que radican en órganos corpóreos, y por lo tanto no actúan sino en virtud de un sentido interno que percibe la inmutación de dicho órgano. En rigor, todos estos diversos actos (*ver*, *oír*, *oler*, etc.) *corresponden a diversos aspectos de un único acto del sentido común*: la *percepción*. En efecto, como veremos, solo el *sentido común* es capaz de fijar la atención en una sensación determinada, permitiéndonos escuchar aquello que antes ni siquiera oímos o mirar aquello que antes ni siquiera vimos. Un buen ejemplo es lo que sucede cuando asistimos a un concierto o a un museo, pues estas situaciones manifiestan hasta qué punto el modo de sentir algo dependa de factores completamente ajenos al oído o a la vista, como el intelecto o la voluntad. Un ejemplo menos noble pero más común es lo que sucede cuando una conversación que no nos interesa es percibida como ruido ambiental hasta que comienza a tocar un tema que nos incumbe.

La sensación supone siempre una inmutación física, es decir, la *alteración* (cambio cualitativo) *del órgano de una facultad sensible*, pero no *consiste en* esa alteración. Para ver, nuestro ojo debe «pintarse» del color de lo que ve y no oiríamos nada si nuestro tímpano no vibrara del mismo modo que el clavicémbalo que escucha. Pero *ver* no es el pintarse

del ojo ni *oír*, el vibrar del oído. En otros términos, la vista no es el ojo ni está en el ojo; por eso es perfectamente posible pensar en un órgano visivo artificial. El sujeto de los actos es siempre *todo el animal mediante sus facultades*, y estas últimas radican en el alma, no en el cuerpo. Precisamente porque no es posible distinguir sus órganos respectivos, la cuestión queda mucho más clara al considerar los sentidos internos. Es lo que corresponde hacer ahora.

1.3.3 Los Sentidos

Los sentidos son *las facultades en virtud de las cuales el animal siente o percibe la realidad*.

1.3.3.1 Sentidos externos

Los *sentidos externos* son las *facultades que perciben inmediatamente las cualidades sensibles de las cosas*. Aristóteles los define como una *facultad capaz de recibir una forma sensible sin su materia, al modo en que la cera recibe el sello sin el hierro*. Hay tantos sentidos externos cuantas cualidades capaces de inmutar un órgano corpóreo.

El sentido *recibe la forma sin la materia mediante su propia inmutación*. Si bien dependen de ciertos órganos corpóreos que están en potencia puramente pasiva respecto de los sensibles propios, se trata de facultades del animal que son tan inmateriales como su alma.

En efecto, estos sentidos son más perfectos mientras menos dependientes de la materia. Por eso, los sentidos externos menos perfectos son el tacto y el gusto, pues son estimulados por contacto físico con el objeto, lo cual implica:

a. que al sentirlo, ellos mismos también lo modifican: sentir el gusto de algo implica corromperlo y sentir su temperatura, modificarla; y
b. que el modo en que son afectados por este depende de sus propias disposiciones cualitativas: una mano fría «se quema» al tocar el agua que una mano caliente percibe fría y al momento de comer es indispensable respetar ciertas normas mínimas de precedencia en los sabores

para no arruinar el plato siguiente (o bien, de modo más sencillo, no se almuerza con Coca Cola).

Por esta misma razón, tacto y gusto son también los sentidos que más intensamente mueven a las pasiones del animal, las cuales lo mueven a unirse físicamente al objeto que las atrae.

Al contrario, el sentido más perfecto es la vista, pues siendo máximamente independiente del contacto con su objeto propio:

a. no lo modifica en modo alguno y
b. (salvo una patología) sus propias disposiciones no alteran la sensación. Por eso, la vista es el sentido que más aspectos nos muestra de las cosas y que las muestra de modo más objetivo.

El oído, por su parte, si bien es menos perfecto que la vista, es el sentido que más participa del intelecto: no solo es el sentido por el que escuchamos las palabras, y por lo tanto la verdad (*veritas ex auditu*), sino que es aquel en que más claramente se distinguen los objetos inteligibles (por ejemplo, la música) de aquellos que no los son (el ruido o la «música» de Arjona). El mundo del hombre difiere del mundo de un animal mucho más por cómo lo escucha que por cómo lo ve.

Contra lo que se suele sostener, *los sentidos externos no engañan* y *son incapaces de engañar*. En efecto, los sentidos no pueden sentir sino según el modo concreto en que son afectados por las cualidades de una cosa, y esa afección obedece a procesos rigurosamente físicos determinados por la naturaleza de las cosas. Las leyes de la óptica o de la termodinámica podrán (quizás) tener excepciones, pero definitivamente no se equivocan. El error (y más aún el engaño) solo se dan en el orden del juicio, que compone lo que está dividido o divide lo que es compuesto; el acto del sentido, en cambio, es simple.

1.3.3.2 Los sentidos internos

Los sentidos internos son *facultades que, volviendo sobre la inmutación del órgano del sentido externo, permiten conocer el objeto real que causa esta inmutación*. Solo en virtud de los sentidos internos, en particular gracias al sentido común, hay acto de conocimiento y no simple alteración de un órgano.

a. El sentido común

El primero de estos sentidos es el *sentido común*, que es raíz y principio de los sentidos externos. Su acto es doble:

- *discierne y unifica las sensaciones de los sentidos externos en una única imagen* (llamada también «especie sensible expresa»), atribuyendo estas sensaciones a una cosa real. Así, por ejemplo, cuando alguien nos habla atribuimos espontáneamente ese sonido y esa figura a un mismo sujeto[26]. En virtud de esta primera función del sentido común *conocemos la realidad externa* como tal.
- *percibe internamente los actos de los sentidos externos*. Así, el animal *siente* que ve u oye. A esta segunda función se le suele llamar «conciencia sensible».

Si bien ha sido cuestionado por carecer de un órgano claramente identificable y porque su acto no es fácilmente discernible, es necesario afirmar la existencia de este sentido específico para explicar la experiencia común. En efecto,

- respecto del primer acto, los sentidos *propios* (externos) no son capaces de reconocer sus respectivos objetos propios (los *sensibles propios*) como aspectos de un único objeto real sino en virtud de un sentido superior y común a todos ellos. Del mismo modo,
- respecto del segundo acto, los sentidos externos no son capaces de percibir su propio acto. El ojo es modificado

[26] En realidad, no existe ejemplo de un acto que sea *exclusivamente* del sentido común, pues el mismo modo en que este unifica las sensaciones, configurando un único objeto sensible, depende en gran medida de la memoria, la imaginación y la cogitativa.

por el color, pero *no ve su propio ver*. Es necesario entonces, una facultad superior que perciba sus actos.

b. La imaginación

La *imaginación* es el *sentido interno que percibe los objetos sensibles bajo la formalidad de ausencia*. Es decir, en virtud de la imaginación, conocemos la imagen sensible de cosas que no están presentes al sentido externo, sea porque no lo están actualmente (*imaginación reproductiva*) o simplemente porque no existen o no han sido conocidas (*fantasía*). La imagen producida por la imaginación recibe el nombre de *phantasma*.

La imaginación reproductiva permite que, a partir de una sola sensación, seamos capaces de hacer presente la imagen completa de un objeto presente, como el peatón que, al sentir un fuerte bocinazo a su espalda, espontáneamente se mueve y mira en dirección al sonido, pues «imagina» los demás aspectos (en particular, dureza y tamaño) de un objeto cuya operación propia probablemente lo afecta de modo bastante perentorio. Este acto de la imaginación consiste en re-presentarnos los objetos ausentes.

En virtud de la fantasía, en cambio, somos capaces de formar imágenes de objetos desconocidos a partir de percepciones previas. Si tenemos paciencia, por ejemplo, podríamos sacar toda la «genealogía» animal de cada uno de los personajes de *Star Wars*.

c. La memoria sensible

La *memoria*, tercer sentido interno, *percibe los objetos sensibles, presentes o imaginarios, bajo la formalidad de pasado*, es decir, reconoce la imagen (real o imaginaria) como propia de un objeto previamente conocido. Demás está precisar la importancia de su acto en la constitución de los esquemas perceptivos propios de la experiencia habitual.

En términos sintéticos, podemos decir que *percibimos según lo que hemos percibido*.

Lo propio de la memoria no es representar el objeto pasado (acto que es propio de la imaginación), sino reconocerlo como pasado.

Es importante distinguir la *memoria sensible* de la *memoria intelectual*. En efecto, el intelecto también «recuerda» cuando considera *en acto un conocimiento habitual*, es decir, cuando vuelve a pensar un objeto previamente inteligido. Un ejemplo concreto puede aclarar la diferencia: cuando el alumno que lee este libro deba memorizar esta distinción para el examen, el modo en que lo haga dependerá en buena medida de cuánto la haya entendido. En efecto, si no la entendió, deberá aferrarse a la imagen sensible de la definición y limitarse a repetirla palabra por palabra, pues cambiar una palabra implicaría sustituir el objeto por otro. Esta imagen podrá ser *visual*, y entonces tratará de recordar la página en que la leyó, o *auditiva*, y entonces recorrerá los patios de la Universidad repitiéndola. Esperemos que tenga éxito. Aquel que la haya entendido, en cambio, prácticamente no necesitará «recordar» nada, pues deberá limitarse a explicar aquello que ya sabe, reduciendo al acto un conocimiento habitual.

d. *La estimativa natural y la* cogitativa

El cuarto y último sentido interno es la *estimativa natural*, en virtud de la cual el animal *percibe un objeto como conveniente o inconveniente*. Es por su *estimativa* que el pájaro selecciona las ramas para su nido y Tito Livio hace agujeros en el patio, muerde las mangueras y cañerías, destroza las plantas y, eventualmente, quizás ataque a un intruso si este lo agrede.

Este sentido interno es la clave de la vida práctica del animal, pues realiza una síntesis de todas demás facultades. En efecto, la conveniencia o no de un objeto está determinada por las inclinaciones naturales del animal y por la

concretísima situación en que se encuentra en un momento determinado, en la que se mezclan experiencia, apetitos, y disposición del propio cuerpo. Por ejemplo, aquella fritura que parece deliciosa a uno que desfallece de hambre, repugna a otro que ya almorzó.

Su acto consiste en un *juicio estimativo*, en virtud del cual *une o divide la imagen sensible percibida y sus propias inclinaciones*. Así, la paloma huye del gato sin que nadie se lo enseñe, porque esa imagen es percibida como contraria a su deseo de supervivencia, y el niño recién nacido percibe espontáneamente el pecho de su madre como conveniente.

En el hombre, este sentido participa del conocimiento intelectual, por lo que adquiere un nombre diverso: *cogitativa*. Por la cogitativa percibimos la concreción singular de las especies universales conocidas intelectualmente: las *intentiones insensatas*, objetos que son realmente *percibidos* aun cuando que no hayan sido propiamente *sentidos* (*sensatos*) porque no pueden serlo. Así, pese a que *lo que es un perro* o *lo que son una causa y un efecto* son cosas que no se sienten, por la cogitativa percibimos esto o aquello como *un perro* o como *efecto de tal causa*. Es decir, la cogitativa permite percibir los *sensibles per accidens*.

De este modo, por la cogitativa *percibimos las situaciones o contextos* de las cosas singulares y juzgar sobre ellas. Es este sentido interno, por ejemplo, lo que permite al médico diagnosticar una cierta enfermedad, comparando conceptos, juicios y recuerdos con una imagen sensible que a un lego no le diría absolutamente nada. Su acto consiste, entonces, en un juicio *discretivo en virtud del cual se percibe la significación concreta de una imagen sensible*. Este acto de la *cogitativa*, por cuanto participa del conocimiento intelectual, es el más alto de la percepción sensible. Por eso se le llama también *razón particular*, pues *aporta la premisa menor del silogismo práctico*[27].

---

[27] Un doble ejemplo puede ayudar a comprender estas afirmaciones. Más allá de las caricaturas, que funcionan precisamente porque tienen mucho de real, las diferencias entre hombre y mujer tienen un sustrato físico, por lo que afectan a todos los ámbitos de la sicología, incluida (y quizás

Siendo el acto último y más perfecto del conocimiento sensible, se puede decir que la cogitativa «prepara» la imagen para la acción abstractiva del intelecto, imagen a la cual recurrirá el mismo intelecto cuando reflexione sobre aquello que entendió. Como veremos, este «pensar por imágenes» es lo que se suele llamar «*conversio ad phantasmata*».

El nominalismo puede ser descrito (entre otros tantos modos) como el producto teórico de una mala comprensión de la cogitativa, pues reduce el universal realmente presente en las cosas a una mera generalización convencional. Es consecuencia de este error que la ciencia experimental no podrá ya comenzar por reconocer (mediante inducción) los principios reales que rigen los fenómenos naturales, sino por una mera identificación de fenómenos recurrentes que serán reunidos en categorías abstractas que permitan predecir

---

sobre todo) la percepción de la realidad. Una manera de describir esta diferencia perceptiva es por el modo respectivo en que actúa la cogitativa: en esta síntesis de universal y singular, de abstracto y concreto, realizada por la cogitativa, la mujer suele poner acento en lo singular concreto, mientras el varón lo pone en lo universal abstracto. En líneas gruesas, la mujer percibe situaciones; el varón, principios. Así, por ejemplo, la conversación masculina suele girar en torno a un «tema» (profundo o pedestre, es igual) que es analizado y diseccionado en detalle, y frente al cual el ejemplo concreto sirve solo de confirmación o refutación de la tesis universal. Por eso, el varón suele entender exclusivamente «lo que se dice» en una conversación, ante la angustia de una mujer que, mediante gestos, indicios y frases entre líneas, intentaba comunicar «lo que quería decir» sin decirlo jamás. La conversación femenina, en cambio, es eminentemente narrativa, y no hay problema si faltan los grandes principios universales. Podría incluso faltar el tema y a nadie le importaría, porque lo importante es quién es el otro y cuál es la situación concreta. Para un hombre, el diálogo es el contexto en el que «se dicen cosas»; por eso, lo que no se dice expresamente, pues no ha sido dicho en absoluto. Para una mujer, en cambio, hablar es una actividad en sí misma, que no requiere de mayor justificación. A diferencia del varón, para una mujer sería perfectamente sensato que a la pregunta «¿qué hiciste ayer con Hipodarco?» alguien responda «hablar». Sin embargo, al final de esa larga conversación en la que (aparentemente) no se habló de nada, se habrá enterado de una enorme cantidad de cosas (*sensibles per accidens*) que el otro nunca dijo y de las que un varón jamás se enteraría. Consecuencia de esto es que la percepción femenina sea (como todo en la mujer) sintética, concreta y unitaria, y por lo tanto más relativa y subjetiva; la percepción masculina, en cambio, suele ser analítica y abstractiva, y por lo tanto más objetiva, pero menos práctica.

fenómenos futuros. Desde esta perspectiva, la ciencia no reconoce un orden previo, sino que ordena convencionalmente la realidad aplicándole unívocamente sus categorías abstractas hasta allí donde se pueda. Mientras la ciencia en sentido clásico *utiliza* modelos teóricos, la ciencia nominalista se *reduce* a ellos. Por estas razones, el nominalismo nunca ha reconocido una diferencia específica (y no solo de grado) entre el conocimiento sensible y el intelectual.

La cogitativa, en cambio, constituye el puente real entre el conocimiento sensible, cuyo objeto es la apariencia, siempre particular y contingente, y el conocimiento intelectual, cuyo objeto es universal y necesario. Esto, mediante un acto de *percepción de un universal real concretizado en la imagen*.

2. Los apetitos sensibles

2.1 El apetito en general

2.1.1 Noción y división

A cada modo de conocimiento le sigue un modo de apetición proporcionado. A la inversa, *nihil volitum nisi praecognitum*: *nada es querido si no es previamente conocido*. Por eso, tras considerar el conocimiento sensible, corresponde detenerse en los apetitos que le siguen.

El término «apetito» designa genéricamente una *inclinación a un bien* (real o aparente). El término *bien*, a su vez, designa *aquello que, en virtud de una perfección cualquiera, resulta apetecible para alguien*. Esto significa que solo es posible querer *bienes*, sean estos *reales* o solo *aparentes*; o en otros términos, que *todo lo que se quiere, se quiere bajo razón de bien*, es decir, considerando aquello que tiene de bueno para aquel que lo conoce. Si preguntamos al peor de los criminales qué lo movió a cometer la más aberrante de sus fechorías, su respuesta será, invariablemente un bien. De hecho, este sujeto es malo precisamente porque, debido a su propia corrupción moral, es capaz de considerar como «bienes» cosas que, objetivamente, carecen de bondad.

Para que haya inclinación, sin embargo, es necesario que este bien esté presente de algún modo en el sujeto, pues, como vimos, *todo lo que se mueve, se mueve por un fin*, lo cual es particularmente verdadero en el caso de los agentes vivos (y más aún si son libres: *omnis agens agit propter finem*). Como en toda la realidad, también aquí hay diversos grados de participación de una misma realidad. Los apetitos se dividen, entonces, según los diversos modos en que ese fin se halla presente en el sujeto. Pero como el fin depende de la forma, esos modos, a su vez, serán diversos según cuál sea la forma que los causa. En síntesis, el principio que explica la división de los apetitos es que *el principio de la operación de una sustancia es la forma por la cual está en acto*.

Según este criterio, tenemos que los apetitos pueden ser:

- *apetito natural*, *aquel que sigue a una forma natural*, y especialmente a la forma sustancial. El árbol «apetece» la luz y la piedra «apetece» caer del mismo modo en que el perro apetece conservar su vida, el hombre su felicidad y todo el Universo a Dios.
- *apetito elícito*, *aquel que sigue a una forma conocida*. Y como son dos los modos de conocimiento, son también dos los modos de apetito elícito:
    - *apetitos sensibles*, que son los que consideraremos a continuación.
    - *apetito racional* o *voluntad*, que es el que sigue a las formas conocidas intelectualmente y que revisaremos más adelante.

Considerando este esquema, la relación entre conocimiento y apetito amerita una doble explicación.

Contra lo que pudiera parecer, también el apetito natural surge de una forma conocida. El punto es que, en este caso, esta forma conocida no está en el sujeto como en su causa, sino que ella misma es causa del sujeto y de su inclinación. En otros términos, este apetito también tiene su fuente en aquel que conoce la forma de la cual procede, pero el único que conoce y causa las formas naturales de las cosas es su artífice: Dios.

La segunda aclaración se refiere al modo en que el conocimiento es causa del apetito elícito. Como hemos visto, todo conocimiento implica conciencia; *conocer* implica también *conocerse*. Por lo mismo, el conocimiento nunca es neutro: siempre que el animal conoce algo, se conoce también a sí mismo y, por lo tanto, su *propia proporción con esa cosa*. Cuando Tito Livio ve la comida en su plato, necesariamente está consciente de sí mismo (si no, no la vería). Por eso, al mismo tiempo que conoce esa comida, conoce también que tiene hambre (o que no la tiene) y, por consiguiente, el modo en que su tener hambre (o no) se relaciona con aquello que tiene ante su vista: la comida. Si el objeto que se presenta al conocimiento es percibido como proporcionado a la propia percepción de sí mismo, entonces es conocido como *bien* y surge en el animal un apetito o *inclinación a poseerlo*.

Dentro del esquema general de todo apetito se puede distinguir:

- *amor de concupiscencia*, respecto de aquello que se quiere (para alguien), y
- *amor de benevolencia*, respecto de aquel para quien se quiere el bien, que puede ser uno mismo u otra persona, en cuyo caso se lo designa como *amor de amistad*. El término último del amor es siempre una persona, sea esta el propio sujeto u otra cuyo bien el sujeto elige considerar como propio (es decir, alguien a quien ama).

2.1.2 Intencionalidad del apetito

Como se puede apreciar, la *intencionalidad* del apetito es de sentido inverso a la intencionalidad del conocimiento. Si en el conocimiento la intencionalidad consiste en que el sujeto se «apropia» de la cosa, haciéndola presente a sí mismo y haciéndola existir en él según su propio modo (*la cosa conocida está en quien la conoce según el modo de quien la conoce*), la intencionalidad del apetito mueve al sujeto hacia la cosa, haciendo que este se adecue a las condiciones que la cosa apetecida le impone, como bien sabe todo aquel que haya debido cortejar a su mujer.

Por esta misma razón, aun cuando *nihil volitum nisi praecognitum*, es posible que haya amor perfecto aunque no haya perfecto conocimiento. Para conocer perfectamente algo, sería necesario agotar todos los aspectos de su ser, es decir, *atraerlo todo* hacia mí. Para amar perfectamente, en cambio, es suficiente con saber que algo es y que es bueno, pues esto ya me permite *moverme del todo hacia él*.

En síntesis, el que apetece, *más que moverse, es movido*, y al final de su movimiento, más que poseer, es poseído por la cosa. Con una salvedad, sin embargo. En el *amor de amistad* el objeto del amor no es concebido como algo inferior a uno mismo, a lo cual nos adecuamos para dominarlo, sino como *un igual*, del cual no esperamos que se nos someta como algo poseído, sino que nos reconozca libremente como un bien. Si bien nos detendremos en esto más adelante, conviene señalar desde ya esta diferencia: mientras el amor propio del apetito sensible *tiende a poseer*, y al hacerlo *se somete a la cosa*, el amor como acto de la voluntad *tiende a donarse*, y al hacerlo *libera al hombre mediante su unión con el otro*.

2.2 Los apetitos sensibles

Si el apetito es una *tendencia a un bien*, *apetito sensible* significa simplemente *tendencia a un bien sensible*. Y si por el conocimiento sensible conocemos objetos *singulares* y *contingentes* por sus *apariencias*, también el objeto del apetito sensible será una *cosa corpórea y singular que se nos aparece como buena* (aunque no lo sea realmente).

Siguiendo a Aristóteles, es posible distinguir tres tipos de bien: *honesto*, *útil* y *deleitable*. Es *bien honesto* aquel que es bueno en sí mismo, y por lo tanto no es querido por otro; *bien útil* es aquello que, al margen de su eventual bondad intrínseca, que suele ser mínima, participa su bondad de un fin que es bueno en sí mismo; *bien deleitable*, en fin, es aquel cuya bondad consiste en su aptitud para generar placer o goce.

El *bien sensible*, lo *bueno* en el orden de la sensibilidad, es aquello capaz de producir sensaciones buenas, es decir *deleitables*.

Es importante distinguir el *bien deleitable* del *deleite* o *placer* considerado en sí mismo, el cual, más que un bien, es *el efecto natural de la posesión o uso de un bien*. En los animales, esta distinción es superflua. El hombre, en cambio, gracias a su capacidad de abstraer los diversos aspectos de las cosas, es capaz de disociar el placer respecto del bien que lo causa y proponerse el mero placer como fin de sus actos. Al hacerlo, suele desnaturalizar el bien que produce este placer, reduciéndolo a mero instrumento y perdiendo, de este modo, aquella intrínseca bondad que era precisamente lo que lo hacía placentero. Paradójicamente, entonces, aquel que solo busca el placer goza menos que quien busca los bienes que lo causan. Uno que quiera comer o dormir solamente por placer, lo podrá hacer hasta un cierto límite, más allá del cual será inútil e incluso desagradable intentarlo.

De este modo, aquel que busca el *placer que produce un cierto bien* en vez del *bien que produce ese placer*, no solo no obtiene ese bien (pues no lo buscaba), sino que tampoco obtiene aquel placer que solo este bien le podía producir. Quizás el caso más claro es el del lujurioso, pues el único modo en que podría obtener el gozo al que aspira sería que, venciendo su propio vicio, dejara de buscar una unión puramente física, para buscar en su lugar el encuentro personal con la íntima verdad de una persona amada de modo total y exclusivo.

El ejemplo permite plantear otra distinción importante, esta vez entre *placer* y *gozo*. El término «placer» suele usarse para designar el deleite físico, propio del animal, cuyo objeto es siempre corpóreo, y por consiguiente profundamente limitado. En efecto, la tendencia al placer se hace desordenada precisamente porque lo corpóreo (a) nunca satisface plenamente a un animal que no es puro cuerpo, sino sobre todo espíritu. Por otra parte, (b) las cosas materiales se consumen con el uso y, si se las considera exclusivamente en su materialidad, (c) cansan al poco tiempo. Además, siendo

corpóreas, (d) responden a las carencias del animal, es decir, son queridas en la medida en que nos faltan. Claro ejemplo de estas cuatro propiedades (*no satisface de modo definitivo*, es *fungible*, *cansa* y *sigue a una privación*) es lo que sucede cotidianamente con el alimento, pero la cuestión se aprecia sobre todo respecto de los apetitos desordenados, es decir, en el caso del vicioso, el cual ya ni siquiera tiende al bien para obtener un verdadero placer, sino buscando alivio, y por lo mismo, no goza en absoluto, sino que simplemente deja de sufrir. De allí que, por ejemplo, el alcohólico sea capaz de beber cosas realmente asombrosas[28]. El vicioso puede sentir placer con cosas que para un hombre virtuoso son simplemente repugnantes. El virtuoso, al contrario, gozando con lo bueno, goza mucho más. Baste comparar una buena comida bien comida (y bebida) en compañía de los amigos, con un solitario atracón de comida rápida... El punto es que, en este primer caso, no se trata simplemente del *placer animal* de comer, sino del *gozo espiritual* de un (buen) almuerzo con amigos.

El gozo, en efecto, designa los placeres del espíritu, cuyo objeto es siempre inmaterial (aunque la ocasión y el contexto no lo sean). Su objeto es un bien perfecto, en cierto modo ilimitado, con propiedades exactamente inversas a las indicadas arriba. Así, por ejemplo, la verdad o la amistad (a) llenan toda una vida, (b) no se consumen con el uso, sino que se acrecientan, sobre todo si ese uso es común a muchos (al contrario, mientras más se reparten los bienes materiales, menos toca a cada uno), (c) no cansan, pues nadie disfruta de la ciencia como aquel que sabe o de la persona que está al frente como su amigo. En fin, (d) estos bienes no obedecen

[28] La cuestión resulta muy interesante para la sicología de la adquisición del vicio. Se atribuye a San Bernardo el haber afirmado que «nadie amanece perverso», es decir, nadie se acuesta virtuoso y despierta en la mañana exclamando «¡madre mía, desperté degenerado!». El proceso de corrupción moral es siempre paulatino: el placer que ayer me parecía deleitable, hoy me aburre; la mentira que ayer me parecía arriesgada, hoy me parece normal. Los extremos de la degeneración moral solo pueden parecer deleitables a aquel que ha recorrido uno por uno todos los pasos intermedios.

a una carencia, sino que, siendo buscados por sí mismos, son amados *ex abundantia* (y no *ex indigentia*)[29], por lo que tienden espontáneamente a difundirse.

2.2.1 Especies de apetito sensible y las pasiones

a. División de los *apetitos sensibles*

Dentro de los apetitos sensibles es necesario distinguir entre *apetito concupiscible* y *apetito irascible*. Esta distinción, como toda distinción de facultades, surge de una diferencia en su respectivo objeto. Veámoslo en concreto.

No parece haber inconveniente al considerar cómo el animal tiende naturalmente a aquello que le causa un deleite; pero ¿cómo explicar movimientos igualmente naturales y espontáneos a cosas objetivamente desagradables y dolorosas? Así, por ejemplo, el perro que ataca sabe que puede sufrir heridas y el animal que se priva de su alimento para alimentar a sus crías o que se enfrenta a otro para cortejar a la hembra ciertamente no goza en estos actos. Es necesario un segundo modo del apetito.

El apetito *concupiscible* es la *inclinación al bien deleitable considerado en sí mismo*. El apetito *irascible*, en cambio, se refiere al bien arduo, es decir, aquel cuya obtención exige vencer un obstáculo.

b. Las pasiones

Los actos de los apetitos reciben el nombre de *pasiones*, y consisten en un *movimiento del alma sensitiva hacia un bien deleitable*. Son, efectivamente, *pasiones*, es decir, mociones que el animal *padece* por la acción de un objeto externo que lo atrae. En otros términos, no se trata tanto de algo que *el animal hace*, sino más bien de de algo que *al animal le pasa*.

Las dos pasiones elementales, fundamento de todas las demás son el *amor* y el *odio*.

La pasión del *amor* consiste simplemente en la *complacencia en un bien*: el animal percibe algo y al darse cuenta de

---

29 Así, por ejemplo, respecto de la verdad de Dios, «*a quien tiene, se le dará más, y tendrá en abundancia, pero al que no tiene, aún lo que tiene le será quitado*» (Mt. 10, 12)

que es bueno, se complace, «le gusta». El amor sensible es ese primer «me gusta» elemental. Este amor (que tiene también su analogado en el orden de la voluntad) es el motor de toda la actividad del animal; es la causa de todo lo que hace.

El *odio* se compara con el *amor* como el mal (que es su objeto) con el bien. En efecto, el mal existe en el bien, y no viceversa. Por eso, el mal se entiende por oposición al bien, como aquello que es contrario e impide un bien; el bien, en cambio, no requiere de ninguna referencia al mal para ser conocido y entendido. Del mismo modo, el objeto del *odio* es *todo aquello que se opone de algún modo a un bien amado*.

De este modo, el objeto del apetito sensible puede poseer tres determinaciones que modifican la inclinación del animal. El objeto puede ser:

- *bien* o *mal*;
- *presente* o *ausente* al sentido;
- *posible* o *imposible* de obtener o evitar (en caso de ser un bien arduo).

A partir de estas tres determinaciones, por lo tanto, se clasifican las pasiones del concupiscible y del irascible, según el siguiente esquema:

Apetito concupiscible

respecto del	Bien	ausente	*deseo*
		presente	*placer o gozo*
	Mal	ausente	*aversión*
		presente	*tristeza*

Apetito irascible, referido a un bien arduo (y por lo tanto, ausente),

respecto del	Bien	posible		*esperanza*
		imposible		*desesperanza*
	Mal	ausente	posible	*audacia*
			imposible	*temor*
		presente		*ira*

Más allá de la clasificación en particular, que posee un indudable (y poco explorado) valor sicológico, es interesante notar que, según esta tesis, toda la afectividad del animal puede ser reconducida (aunque no reducida) a estos tres elementos fundamentales.

Veamos un ejemplo concreto, de lo más simple a lo más complejo. Tito Livio, con hambre, ve a su amo llenar su plato de comida y llevarlo al lugar en que usualmente come. Porque *ama* su alimento, siente *deseos* de comerlo. El hecho de deber esperar a recibirlo en vez de arrebatarlo de las manos de su amo lo *entristece*, pero resiste el *deseo* de hacerlo por *temor* a los golpes que recibirá. *Espera*, entonces que la comida esté en el lugar. Y cuando esta llega y ve a Berno acercarse a su plato, defiende su comida con *ira*.

2.2.2 Valor moral de las pasiones

Las pasiones son bienes. Son, de hecho, aquello que mantiene con vida al animal. Aquel que no se enoja, por poner el ejemplo de la pasión con más «mala prensa», será incapaz de defenderse a sí mismo y a otros contra la injusticia. Y qué decir de uno que no desea o no goza. El gozo es signo inequívoco de la posesión de un bien. Solo el más obtuso de los puritanismos puede considerar malo el placer, y al hacerlo, mutila al hombre. El hombre es *animal racional*: su perfección propia no puede ser actuar *por* las pasiones, pues eso lo hace peor que las bestias, pero tampoco *contra* las pasiones, pues no es un ángel. La perfección de un animal racional consiste en actuar *con* las pasiones ordenadas según la razón, de modo que el acto bueno sea *fácil*, *pronto* y *deleitable*.

Sin embargo, aunque las pasiones son buenas, es posible desear cosas malas, es decir, tener *inclinaciones desordenadas*. El término «concupiscencia» suele designar este tipo de pasiones. Entonces, ¿hay pasiones malas?

El principio fundamental para responder esto es que *solo los actos libres son propiamente buenos o malos*, y todo lo demás lo es por participación. En este sentido, «sentir ganas» no puede ser malo, pues no depende de la voluntad del suje-

to, a menos que esta inclinación tenga su raíz en un hábito adquirido libremente, en cuyo caso la pasión participa de la maldad de los actos que la causaron. Los hábitos morales de *templanza* y *fortaleza* (como sus vicios contrarios) no son otra cosa que cualidades de estas potencias apetitivas (*concupiscible* e *irascible*, respectivamente) adquiridas por repetición de actos libres. Es decir, los apetitos y sus pasiones son buenos y necesarios, pero necesitan ser *educados* mediante la virtud.

Pongamos un ejemplo polémico, pero teóricamente muy claro. Al momento de considerar la moralidad de la homosexualidad hay que distinguir claramente tres cosas: el sujeto, la inclinación y el acto. Dejemos de lado, por ahora, la concreta moralidad del acto, y aclaremos las cuestiones que no dependen en modo alguno de este factor. La primera cuestión es que, al margen de cualquier otra consideración, el sujeto (la *persona* homosexual) *no puede ser un mal*, porque la persona es siempre un bien en sí misma. Una persona mala lo es precisamente porque, *siendo un bien*, se ha corrompido mediante un hábito malo, pero entonces lo malo *es el hábito, no la persona*. La moralidad de la *inclinación*, por su parte, dependerá de dos factores: de la moralidad del acto en sí mismo, que hemos dejado aparte, y del hecho de que esta pasión sea o no voluntaria en su causa. Pues una disposición innata a un acto malo *es un mal*, pero *no es moralmente mala*; es lo que sucede, por ejemplo, con el hijo de una alcohólica, cuya inclinación desordenada al alcohol es perfectamente inocente. Por supuesto, esto no lo excusa del deber de sobriedad; solo que para él cumplir este deber consistirá en algo distinto que para una persona sana: no beber en absoluto. Si la inclinación es un hábito adquirido voluntariamente, en cambio, su moralidad dependerá de la moralidad del acto. Una disposición adquirida (hábito) hacia un acto bueno, se llama *virtud*; hacia un acto malo, se llama *vicio*.

En síntesis, entonces, el problema radica exclusivamente en la *moralidad del acto homosexual consentido*, y no en la inclinación homosexual. Resuelto *ese* tema, se resuelve

también el de la moralidad de la homosexualidad habitual (si existe) y el del comportamiento esperable de aquel que la posee de modo innato (si existe). Con lo cual queda claro que la pasión no posee calidad moral por sí misma, sino por participación del acto y del hábito.

Habiendo considerado el apetito propio del animal, podemos cerrar el tema de la vida sensitiva considerando las propiedades del alma sensitiva.

3. Propiedades del alma sensitiva

Preparando la serie de precisiones que deberemos hacer más adelante, cuando consideremos las propiedades del alma racional, es conveniente distinguir tres propiedades del alma sensitiva, propia de los animales. El alma sensitiva es:

- *intrínsecamente dependiente de la materia*, tanto en el ser como en el obrar. El alma sensitiva no tiene existencia alguna más allá del cuerpo al que informa, por lo que tampoco es capaz de operar sin el cuerpo. Por lo mismo, es
- *corruptible*, es decir, como no subiste en sí misma, *se corrompe con la muerte del animal*. El alma (como toda otra forma) no es corruptible en sí misma (*per se*) pues no tiene partes que se puedan separar, sino que es corruptible *per accidens*: siendo co-principio de la sustancia, la corrupción de la sustancia es también corrupción del alma, que es su forma. Finalmente, es
- *educida de la materia*: el alma sensitiva es más que pura organización cuantitativa de la materia, pero está toda ella contenida potencialmente en la materia. Dicho de otro modo, en el orden del universo corpóreo están ya potencialmente presentes en todos los individuos posibles, sean estos vivos o no.

Unidad de cuerpo y alma y diferencia sexual

Una última propiedad, común a toda sustancia corpórea viva, es que en ella cuerpo y alma constituyen una unidad inescindible. No es concebible uno sin el otro, y la sustancia

no es más el uno que el otro. La cuestión vale para toda sustancia viva, pero es particularmente relevante en el caso del hombre, pues no han sido poco frecuentes las tentaciones espiritualistas o materialistas.

En rigor, la tesis es tan cotidiana que no requiere demostración. Fenómenos como el dolor o el placer, la alegría o la enfermedad manifiestan más allá de toda duda que el *animal es también su cuerpo*. Quizás el aspecto que mejor lo manifiesta es la diferencia sexual, la cual, si bien encuentra su raíz primera en una diferencia puramente fisiológica ordenada a la generación, es mucho más que una diferencia física, pues determina intrínsecamente el modo de todas las potencias y dimensiones sicológicas del animal.

En el caso del hombre, que es donde más claramente se aprecia el problema, sería ciertamente reduccionista afirmar que la diferencia entre varón y mujer consiste en la diversa función que cada uno cumple en la generación. Varón y mujer perciben, sienten, piensan y aman de modo diverso. Ninguno de estos cuatro actos, correspondientes a los cuatro órdenes de potencias humanas, es generativo. Y sin embargo, el modo de sus respectivas diferencias es siempre proporcional a esa primera diferencia. Así, por ejemplo, el hecho de que el modo típicamente femenino del amor sea el de hacer propio aquello que ama, o de que la percepción típicamente femenina sea de lo concretísimo o, en general, que lo propiamente femenino sea la acogida y la unidad de lo concreto, tiene un indudable valor intrínseco que trasciende con mucho la función específica de lo femenino en la generación (aunque colaboran en ella); y sin embargo, todos estos modos se explican en último término por esta diferencia. Como en tantos otros órdenes, la primera diferencia (la diferencia física) es la menos importante, pero es la fuente de todas las demás.

Varón y mujer son varón y mujer en todo lo que hacen, incluyendo sus actividades más espirituales. Lo mismo vale (en un nivel notablemente inferior) para macho y hembra en el reino animal.

Parte III: La vida racional

Lo específicamente humano es su alma racional. En virtud de esta, se dice que el hombre es *persona*. Este concepto, sin embargo, es propiamente metafísico, y exige haber comprendido adecuadamente la naturaleza del alma humana, la cual, a su vez, se conoce mediante sus facultades propias: el intelecto y la voluntad.

En efecto, así como el ser del animal consiste en vivir, así, el ser de la sustancia espiritual consiste en pensar. El conocer y el querer perfectamente inmateriales constituyen el ser de la sustancia espiritual. Esta tesis, sin embargo, requiere de una serie de precisiones cuando aquel que piensa y quiere espiritualmente es un animal.

1. El conocimiento intelectual

Nuestro conocimiento intelectual es aquello de nosotros más próximo a nosotros mismos. Cuando decimos «yo», designamos en primer lugar el sujeto de ese acto intelectual en virtud del cual decimos «yo». Por eso, no han sido pocos los pensadores que han considerado que el hombre *es (solamente) su alma*, con todos los problemas que esto plantea respecto de la relación con el cuerpo. En efecto, limitándonos a lo más grueso, si solo somos alma, ¿qué es y para qué existe el cuerpo?

Es indudable, sin embargo, que aun cuando somos plenamente animales, nuestro conocimiento intelectual es el centro de una vida propiamente humana. Entender qué es el hombre es, sobre todo, entender el conocimiento intelectual.

Tal como respecto del conocimiento sensible, el examen del conocimiento intelectual debe seguir el orden de sus elementos:

Facultad		**Objeto**
Intelecto	**Acto**	*Inteligible*
	Intelección	

1.1 El objeto del intelecto

El objeto del intelecto es lo *inteligible*, es decir aquello que el intelecto entiende. Ahora bien, la pregunta ¿qué entiende el intelecto? admite una doble respuesta, según se considere el intelecto humano o el intelecto en absoluto.

El intelecto humano es una facultad que, sin ser propiamente animal, tiene por sujeto a un animal. Por lo tanto, está naturalmente limitada por aquello que es primariamente cognoscible para el animal. Y como vimos, el primer contacto del animal con el mundo es a través de la experiencia sensible, cuyo objeto propio es el *fenómeno*, es decir, *la sustancia corpórea en cuanto aparece al sentido*.

De este modo, el objeto propio del intelecto humano es la *quidditas*, *la esencia abstracta de las sustancias corpóreas*. Es también objeto del intelecto humano, de un modo especial, que será examinado más adelante, *la propia alma*, *las cosas singulares* y *lo inmaterial*.

Todo esto es conocido por el intelecto bajo una misma consideración formal: en cuanto ente. En efecto, el *objeto de todo intelecto en absoluto* es el *ente*, es decir, *aquello que es*. Todo lo que el intelecto conoce, lo conoce *en cuanto es algo*; y, a la inversa, todo lo que es de algún modo, *puede ser conocido* por el intelecto. El ente es el *primum cognitum*, lo primero que concibe el intelecto. Evidentemente, esto no significa que la primera palabra de un niño sea «ente», sino que lo primero que entendió, sea lo que sea, fue entendido como *algo que es*, diverso de la *nada*: como *ente*.

Esta distinción en el objeto del intelecto vale analógicamente para toda la vida racional. Pues el hombre es, en primer lugar, un hombre; pero es también un espíritu encarnado que, en cuanto tal, pertenece por derecho propio a un ámbito de la realidad que trasciende con mucho el mundo corpóreo. En otros términos, cada aspecto de la vida racional del hombre admite una doble consideración: como problema sicológico o antropológico (desde la pregunta *qué es el hombre*) y como problema metafísico (desde la pregunta *qué es una sustancia espiritual* o *una persona*). Esta dualidad nos va a acompañar durante todo este recorrido.

1.2 El acto del intelecto

El acto del intelecto es, genéricamente, la *intelección*, que consiste en *conocer lo que es algo*. Este acto, tal como sucedía con la sensación, pero de modo mucho más intenso y perfecto, es *acto del inteligible y del intelecto*; es decir consiste en una unión entre el inteligible y el intelecto, en virtud de la cual ambos constituyen una sola cosa.

Sin embargo, el intelecto humano, aún siendo simple (como todo intelecto), es intelecto de un animal, y por lo tanto está naturalmente en potencia y depende de la materia para actualizarse. En concreto, esto significa que nuestro conocimiento intelectual es *aspectual* y *discursivo*. Conocemos las cosas reales *separando aspectos de su esencia* a partir de las imágenes de la experiencia sensible, y a partir de estos aspectos, construimos un discurso que transita desde aquello que nos resulta más conocido hacia aquello que desconocemos.

De este modo, de acuerdo a la precisión planteada arriba, es necesario *distinguir* entre los *actos* del intelecto, es decir aquello que lo actualiza, que lo hace *entender en acto*, y las operaciones del intelecto, es decir los *movimientos del alma en virtud de los cuales el intelecto llega a conocer*. El término de esta *operación* es siempre un acto que consiste en *el reposo de la facultad en la posesión de su perfección propia* (el *saber*).

Precisando la definición de conocimiento ya enunciada arriba, podemos decir que el conocimiento intelectual es un *acto espiritual en virtud del cual la esencia de una cosa se hace presente intencionalmente a un sujeto mediante su semejanza*.

Las diferencias fundamentales son dos:

- Este acto no es solo inmaterial, sino propiamente espiritual, es decir, *intrínsecamente inmaterial*. Por el momento, podemos prescindir de esta diferencia, pero será importante más adelante, pues implica que el sujeto inmediato del intelecto no es el compuesto, sino el alma espiritual.
- Aquello que se conoce de las cosas es *lo que estas son*, es decir, su *esencia*. Ahora bien, si aquello que da al intelecto su *ser en acto* es la *esencia* de la cosa entendida, en virtud de la cual esta cosa es lo que es, se puede decir con propiedad que el intelecto *es de algún modo aquello que conoce*, o bien, que *el intelecto en acto es lo entendido en acto*. Pero la actualidad primera del intelecto es el mismo ser del alma. Por lo tanto, en cierto modo *el alma es aquello que conoce*. Y como el alma puede conocerlo todo, entonces podemos concluir con Aristóteles que *el alma es de algún modo* (intencionalmente) *todas las cosas*. Cada alma es, literalmente pero de modo misterioso, todo el universo real. De allí su intrínseca dignidad.

El acto del intelecto es, entonces, el acto de lo entendido, es decir, *lo que esa cosa es*. Al entender, el intelecto *dice aquello que entiende* en una *palabra interior* o *verbo mental* de la cual la palabra exterior es signo material y deficiente. A esto que el intelecto «concibe» en sí mismo se le llama, precisamente, *concepto*.

De este modo, el *verbo mental* es *aquello que el intelecto dice cuando entiende*[30]; y lo que este dice al entender es, precisamente, la cosa real entendida.

[30] Como se ve, la cuestión tiene profundas dimensiones teológicas. La segunda persona de la Santísima Trinidad, el *Verbo divino*, es precisamente la *Palabra* que emite Dios al entenderse a sí mismo, *Palabra* que es tan perfectamente adecuada al ser de Dios, que *ella misma es Dios*. El misterio puede ser enunciado de modo que nos percatemos de que no es contradictorio, pero ciertamente no puede ser comprendido.

Dada la peculiar naturaleza del intelecto humano, el verbo mental es doble: el *concepto*, es decir, la esencia de la cosa en cuanto presente al intelecto, y el *juicio*, en virtud del cual se conoce el ser real de una cosa. Consideraremos brevemente cada uno a partir de la operación mediante la cual es formado por el intelecto.

1.3 Las operaciones del intelecto.

Las operaciones del intelecto son tres: la *simple aprehensión*, en virtud de la cual se forma el concepto; la *composición y división*, en virtud de la cual se forma el juicio, y el *raciocinio* o *razonamiento*, en virtud de la cual se forma un nuevo juicio a partir de otros previamente conocidos.

1.3.1 La simple aprehensión del concepto

La simple aprehensión consiste en una *abstracción* que realiza el intelecto mediante la cual forma el concepto. Abstraer significa *separar intelectualmente una cosa de otra*. En este caso, el intelecto abstrae a partir de la imagen preparada por la cogitativa los aspectos esenciales, universales y necesarios de la cosa, concibiendo en sí mismo aquello que entiende.

La imagen sensible es todavía material, por lo tanto es en sí misma ininteligible. Para poder entender algo, debe ser el propio intelecto el que, a partir de ella, forme algo inteligible. Este «hacer inteligible» es un modo de actualización: algo inteligible en potencia se hace inteligible en acto. Lo cual implica que, al entender, el intelecto comunica su propia actualidad a un objeto, haciéndolo inteligible. Guardando las proporciones, es como si el ojo, para poder ver, tuviera que iluminar primero aquello que hasta entonces era solo visible en potencia.

Intelecto agente es el nombre que recibe el intelecto en cuanto «ilumina» o, mejor, «comunica su propia luz intelectual» a la imagen sensible, formando en sí mismo aquello que ese mismo intelecto, ahora en cuanto «intelecto posible» o «paciente», entenderá. Siguiendo con nuestra analogía,

mientras la vista ve porque es iluminada por lo visible, el intelecto, en cambio, *ve en la medida en que ilumina y hace visible* las cosas. En este sentido, se puede decir (como diremos después respecto de la voluntad) que *el intelecto se actualiza a sí mismo*, por cuanto el *intelecto agente*, que es acto, al abstraer la especie inteligible, mueve a entender al *intelecto paciente*, que está en potencia. En realidad, la actualidad del intelecto agente no es otra cosa que el acto primero de la sustancia racional, es decir, el mismo ser de esta sustancia. Por eso, aquello que se entiende *existe* en quien lo entiende *con el ser de quien lo entiende*.

En esta «iluminación», el intelecto arroja luz sobre aquello que es de por sí «iluminable», es decir, sobre *lo inteligible*, que es la *forma*. La *materia*, principio potencial y limitativo de la sustancia, es en sí misma ininteligible, por lo que queda «en penumbras». Respecto de la sustancia corpórea, en efecto, podemos entender que es material, pero no su materia propiamente tal. En este sentido, la operación del intelecto agente puede ser descrita como un cierto «inmaterializar» la imagen sensible. Y como la materia es también principio de individuación, resulta que nuestro conocimiento intelectual es siempre de *lo universal*, y que *el individuo corpóreo en cuanto tal es ininteligible*.

Es importante notar que el *concepto* o *verbo mental*, es decir aquello que forma el intelecto al aprehender la realidad, no es (a) *la cosa conocida* ni (b) una simple *representación* de esa cosa, sino *la esencia de la cosa*. Al formar un concepto, el intelecto expresa *lo que es algo*, y expresándolo, lo hace presente a sí mismo en toda su realidad (aunque sin su materia singular). Por eso, la formación *del concepto* y la intelección *de la cosa* son dos aspectos de un único acto.

Si lo conocido fueran los *conceptos*, (a) entonces no habría más realidad que la de los *conceptos* o *ideas*; y si los conceptos fueran meras *representaciones de las cosas*, (b) no tendríamos modo de compararlos con las cosas mismas, de modo que, nuevamente, ignoraríamos cómo son esas cosas en realidad y quedaríamos clausurados en nosotros mismos.

La total *inmanencia de la conciencia* es la gran trampa y el gran riesgo de toda teoría del conocimiento. Es necesario afirmar los conceptos salvando la realidad de las cosas.

Siendo el hombre un animal, el concepto formado y proferido interiormente por su intelecto requiere de un término o palabra exterior para distinguirlo. Así como el *concepto* es *signo formal de la cosa*, el *término* o *palabra* es el *signo sensible del concepto*. Siendo ambos *signos*, llamamos «*palabra*» *interior* o «*verbo*» *mental* al *signo formal interior* (aun cuando no sea propiamente una *palabra*) porque es aquello *manifestado por la palabra exterior*[31].

Las palabras son signos sensibles. El sentido más adecuado para comunicarlas es el oído, y por eso las palabras suelen ser, en primer lugar, sonidos. La escritura, por su parte, *es signo* (visual) *de un signo* (auditivo), razón por la cual los antiguos daban preeminencia al lenguaje oral. En realidad, nada impediría que esos signos fueran primariamente visuales o táctiles (como sucede a sordos y ciegos, por ejemplo). Lo importante es que esta palabra, si bien es convencional, es indispensable. Por eso, aquel que maneja poco vocabulario piensa poco y mal, pues hace pocas distinciones y, como sabemos, *el que no distingue, confunde*[32].

Como formamos nuestros conceptos a partir de la realidad sensible, es más fácil formar aquellos que se refieren más inmediatamente a esta realidad. Mientras más nos alejamos

---

31 Más adelante nos detendremos en esta importante distinción entre la prioridad en la *atribución del nombre* y la prioridad *de la cosa significada*. Los ejemplos más claros (y necesarios) de esto se dan en la Teología. Así, por ejemplo, atribuimos el nombre de «padre» a Dios por semejanza con el padre natural al cual conocemos en primer lugar, y por lo tanto lo tomamos como modelo; pero en el orden real, todos los padres son realmente padres en la medida de su limitadísima semejanza con la paternidad divina. De modo semejante, la *palabra exterior es*, en sí misma, *posterior al verbo mental*; pero como nos son más evidentes las palabras exteriores que los conceptos, entendemos lo que es el concepto designándola como «palabra» interior.

32 De allí la gravedad propiamente gnoseológica de hablar con palabrotas. Si todas las cosas pueden ser designadas con una sola palabra, significa que las diferencias entre ellas carecen de toda importancia. Por eso, las palabras «comodín» son siempre despectivas respecto de las cosas que desginan. Total, son todas la misma «custión».

de esta, más abstractos se tornan los conceptos. En efecto, *designamos lo que no se ve ni se toca a partir de los nombres de las cosas que sí vemos y tocamos*. Así, por ejemplo, «espíritu» significa literalmente «aliento»; «sustancia», «lo que está de debajo» y «concepto», «aquello que se concibe», es decir, el hijo. Buena parte de nuestro lenguaje y nuestro pensamiento está construido sobre la metáfora, que es un modo de la analogía.

Por esta misma razón, los hombres tendemos a pensar que la realidad material es la única realidad, o al menos, que es la parte más real de la realidad. E incluso cuando logramos superar estos errores más gruesos, todavía nos resulta difícil dejar de entender lo inmaterial según los principios propios de la inmaterial. Por eso la Metafísica es la ciencia más inteligible (en sí misma) pero también la más difícil.

1.3.2 La composición y división y el juicio

La segunda operación del intelecto consiste en componer o dividir los conceptos aprehendidos, afirmando o negando, donde afirmar consiste en componer conceptos en la mente según están unidos en la realidad (así, por ejemplo, en la realidad *este libro* está unido a la *incomprensibilidad*, y por eso decimos «este libro es incomprensible») y negar consiste en separar conceptos según estén separados en la realidad (y así, en la realidad *alumno de primer año* está separado de *aprobar todos los cursos*, y por eso «los alumnos de primer año no aprueban todos los cursos»)[33].

Así como el *término* es *signo del concepto*, la *enunciación*, *enunciado* o *proposición es signo del juicio*.

El juicio es el lugar natural de la verdad. Solo el juicio es formalmente verdadero (o falso).

[33] Es más fácil que una negación sea verdadera, pues las cosas *son* de un modo bajo cada respecto, y en cambio *no son* de infinitos otros. En materia moral, la consecuencia es *bonum ex integra causa, malum ex quaecumque defectu* (*el bien por la integridad de las causas, el mal por cualquier defecto*). Por eso, la confutación (demostrar que algo es falso) es un instrumento dialéctico fundamental. Con todas las precisiones del caso, no es otro el fundamento de las posiciones de Popper sobre la falsación.

La verdad del conocimiento humano consiste en la *adecuación del intelecto a la cosa*. El término ad-ecuación (del latín *ad aequatio*) significa que *una cosa se hace igual a otra*; en este caso, el intelecto se iguala al ser de las cosas. Es verdadero, entonces, aquel intelecto que *dice la cosa* (el juicio es *verbo mental*) *tal como la cosa es*; es falso, aquel que *la dice de un modo en que no es*.

De este modo, es *verdadero* el juicio que *compone en la mente lo que está compuesto en la realidad* o *divide lo realmente dividido*; es falso, en cambio, el que compone lo dividido o divide lo compuesto.

El concepto, en cambio, es solo *materialmente* verdadero. En efecto, los conceptos son siempre adecuados a una esencia (aun cuando esta esencia no corresponda a algo real), porque los conceptos no son otra cosa que *esencias presentes en la mente*. La «falsedad» de un concepto tendría que consistir en que no hay esencia posible a la cual este corresponda, pero entonces significa que el concepto mismo no es tal, que es un simple juego de *palabras* cuyo correlato es algo *inconcebible*, es decir, *impensable*, como un círculo cuadrado o un hombre irracional.

Esto significa que, para que haya verdad, no basta la mera *igualdad* o *ecuación* entre intelecto y cosa, sino que es necesaria una *ad-ecuación*, es decir, *la igualdad de una cosa que se hace igual a otra*. La verdad solo se da en el juicio porque solo en el juicio hay intencionalidad perfecta, es decir, (a) adecuación a una cosa externa y (b) conocimiento de esa misma adecuación. En extrema síntesis, solo en el juicio hay referencia *explícita* y *conocida* a la cosa real. Un ejemplo puede ayudar a aclararlo.

Conocer el significado de un término es exactamente lo mismo que *comprender el contenido de un concepto*, es decir, *saber lo que es algo*. En cambio, *comprender un enunciado* no es en absoluto lo mismo que *conocer si ese juicio es verdadero*, es decir, *conocer la cosa a la que se refiere ese juicio*. Si yo conozco el concepto de «equinoccio», entonces sé *qué es* un equinoccio. Pero yo puedo decir «ayer llovió»

y entender perfectamente qué significa el enunciado «ayer llovió», sin saber si el juicio «ayer llovió» es verdadero, es decir, sin conocer *realmente* la lluvia de ayer. Para que haya valor de verdad, este juicio debe ser intencionalmente referido a la realidad de *ayer* y a la realidad de la *lluvia*. Para conocer la verdad de algo no basta conocer aquello que lo significa (término o enunciado), es necesario conocer lo real en cuanto real, y eso solo se da en el juicio.

De modo inverso, esto significa que todo juicio referido a la realidad tiene siempre una pretensión de verdad, y por lo tanto, si un enunciado tiene un sentido inteligible, es siempre *verdadero* o *falso*.

1.3.3 El razonamiento y los principios

La tercera operación del intelecto es el razonamiento, que se define como *el movimiento de la razón al conocimiento de una verdad mediata*.

La verdad de un juicio puede ser conocida por su propia evidencia, o bien por una evidencia participada de otro juicio. El razonamiento consiste precisamente en esa operación en virtud de la cual la evidencia de un juicio es comunicada a otros juicios que están de algún modo incluidos en este. Por eso, la conclusión de un razonamiento será tan universal y tan cierta como lo sea la menos universal y menos cierta de sus premisas. Razonar, en el fondo, no es otra cosa que hacer explícito aquello que estaba implícito en lo que ya conocíamos[34].

Ahora bien, como no es posible seguir al infinito en la cadena de conocimientos derivados, es necesario encontrar algo que sea naturalmente conocido por todos, sobre lo cual pueda fundarse el propio aprendizaje y la inteligibilidad de aquello que otras personas puedan comunicarnos.

---

34 La cuestión es clara cuando se considera la enseñanza, que no consiste en comunicar cosas nuevas, sino en hacerle presente al alumno cosas que, implícitamente, él ya sabía. Por eso, el resultado de una buena explicación no es un alumno que dice «le creo», sino un alumno que dice «ah, eso es verdad». Para eso, evidentemente, hay que partir por lo que el alumno ya sabía.

Como dice Aristóteles al comienzo de los *Segundos Analíticos*, toda ciencia se adquiere por un conocimiento preexistente. Por eso, el razonamiento humano (incluyendo su forma más perfecta, que es el *razonamiento demostrativo* propio de la *ciencia*) se mueve siempre entre dos evidencias:

- La evidencia universalísima de *los primeros principios*.

  Los primeros principios de la razón son *juicios evidentes en sí mismos que todo intelecto conoce de modo espontáneo, natural e inmediato*.

  Evidente en sí mismo es *aquel juicio en el que el predicado es de la esencia del sujeto*, o bien, *aquel juicio respecto del cual basta conocer el significado de sus términos para conocer su verdad*, como sucede con juicios como «el hombre es racional», «el triángulo tiene tres lados», «el todo es mayor que la parte» o «todo agente actúa por un fin».

  Se llaman «primeros» aquellos principios que son conocidos *por todos* de modo *espontáneo, natural* e *inmediato*. *Espontáneo* significa que se conocen por la sola virtud natural del intelecto y *no necesitan ser enseñados*; *natural*, que sin ser innatos (pues el intelecto posible nace en pura potencia), acompañan necesariamente al uso de la razón y, por consiguiente, son adquiridos con su primer acto; *inmediato*, que no son conclusiones de un razonamiento, sino que se conocen directamente por abstracción a partir de la experiencia. Sabiendo ya lo que es la *intuición*, podemos decir que el conocimiento de los primeros principios es *cuasi intuitivo*.

  Entre estos primeros principios, el primerísimo es el *principio de no contradicción*, según el cual *nada puede ser y no ser a la vez bajo el mismo respecto* o bien, *no se puede afirmar y negar simultáneamente lo mismo*. Este principio es primerísimo pues está presente en toda intelección. Ignorarlo es no pensar; negarlo es negar la inteligencia.

  Cada orden de conocimiento y cada ciencia posee sus propios principios, que no es posible enumerar. Son también primeros principios, por ejemplo, que *todo lo que se mueve, es movido por otro*, que *lo diverso supone lo*

semejante, que *nadie da lo que no tiene*, que *una cadena de causas imperfectas no puede extenderse al infinito*, etc. Estos principios universales constituyen la premisa mayor implícita en todo razonamiento.

- La evidencia particularísima de la experiencia sensible, en virtud de la cual se conocen las cosas singulares y concretas. Estas realidades singulares, conocidas por la cogitativa, constituyen la premisa menor de nuestros razonamientos.

De este modo, nuestro conocimiento de la realidad consiste en juzgar sobre las realidades singulares y concretas a partir de estos grandes principios.

Todo razonamiento consta de tres elementos:

- los *antecedentes* o *premisas*, es decir, el conocimiento preexistente;
- el *consecuente*, es decir, el juicio que se sigue (más o menos) necesariamente de las premisas como *conclusión y,*
- la consecuencia, es decir, la vinculación lógica entre los antecedentes y la conclusión.

De modo que hay dos modos fundamentales de equivocarse en un razonamiento:

- por el antecedente, es decir, porque, aunque se razona bien, se parte de premisas falsas (por ejemplo, cuando se dice que no existe libertad porque todo es materia) o bien
- por la consecuencia, es decir, porque se saca una conclusión que, aún cuando fuera verdadera, no se sigue de las premisas.

La forma más perfecta del razonamiento es la *demostración* o *silogismo demostrativo*, propio de la ciencia, el cual demuestra en virtud de la relación necesaria entre causa y efecto. La forma típica de este tipo de razonamiento es la del siguiente ejemplo:

(Todo lo *compuesto*) tiene causa
Toda sustancia finita (es *compuesta*)
Toda sustancia finita tiene causa

El razonamiento demostrativo admite dos formas:

- Demostración *propter quid* (*por lo tanto*), es decir, por las causas. Esta demostración es perfecta y plenamente demostrativa, pues quien conoce perfectamente la causa (en cuanto causa), conocerá también todo el efecto.
- Demostración *quia* (*porque*), es decir, por los efectos. Esta demostración, aunque es plenamente demostrativa, es imperfecta pues aun si conociéramos perfectamente un efecto, no por ello conoceríamos toda la causa: si bien nadie da lo que no tiene, nadie da tampoco todo lo que tiene.

Siendo el modo más perfecto, el razonamiento demostrativo funciona de paradigma de todo otro razonamiento. En efecto, cada vez que argumentamos una tesis, lo hacemos mediante conectores lógicos que corresponden a uno de estos modos del silogismo demostrativo. Así, podemos defender una probable tesis utilizando *conectores causales* (le va a ir mal en la prueba *porque* no estudió), cuyo modelo es la demostración *quia*, o bien utilizando *conectores consecutivos* (es hincha de Wanderers, *así que* debe ser buena gente).

El silogismo demostrativo es siempre *deductivo*, es decir, obtiene sus conclusiones a partir de principios universales en las cuales estas se hallan implícitas.Pero no es este el único modo de razonamiento.

En primer lugar, existen silogismos que, si bien son deductivos, no son demostrativos: se trata de los *silogismos dialécticos*. En estos, la conclusión se sigue de modo probable, pero no necesario, de ciertas premisas que funcionan como indicios. La conclusión es verdadera *ut in pluribus*, pero no necesariamente. El ejemplo más claro es el de la conducta de las personas, que se mueven por *motivos* y *razones*, pero no por *causas* diversas de su imprevisible libertad.

Existen, por otra parte, razonamientos demostrativos que no son deductivos, como el razonamiento hipotético o condicional. Entre estos, se suele contar la *inducción*, aunque la cuestión plantea algunos problemas.

Si por *inducción* se entiende *llevar una serie de juicios singulares dentro* (*in-ducere*) *de un solo principio universal*,

solo será lógicamente válida aquella inducción fundada en una serie completa de individuos, como la de aquel que, enumerando la totalidad de alumnos de este curso se percata de que todos son chilenos. Aún en este caso, sin embargo, es discutible que se trate formalmente de un razonamiento.

Si se entiende por *inducción*, en cambio, la *abstracción inmediata de un juicio universal a partir de la experiencia*, entonces es indudable que eso no es un razonamiento. En efecto, los primeros principios *no son demostrables*, pues no se siguen de verdades anteriores (pues no las hay: son primeros)[35].

Existen, finalmente, muchos razonamientos que no son ni deductivos ni demostrativos. Nuevamente, se abre aquí el amplio ámbito de la dialéctica, que es difícilmente sistematizable precisamente porque responde a la infinita variedad del uso común del intelecto en la vida cotidiana. A modo de ejemplo, baste el ejercicio de pensar en los motivos que le movieron, lector, a tomar este libro en esta página y no otro (en otra página, por supuesto).

1.4 Objeto indirecto del intelecto.

Existen tres tipos de objeto que, no siendo *quidditas* de una realidad corpórea, no son objeto directo del intelecto humano, y sin embargo, pueden ser conocidos de ciertos modos particulares. Estos son: lo *singular*, la *propia alma* y *lo inmaterial*.

1.4.1 Conocimiento del singular

El intelecto humano conoce por abstracción de aquello que es universal y necesario. El individuo, por razón de su materialidad, es en sí mismo ininteligible. Sin embargo, es necesario hacer algunas precisiones a esta afirmación.

En primer lugar, el *individuo es ininteligible por razón de su materialidad*, *no por su individualidad*. Lo cual significa que un *individuo inmaterial* es perfectamente inteligible,

---

35 Aunque no son demostrables, los primeros principios pueden ser defendidos dialécticamente mediante argumentos que hacen explícita la imposibilidad de su contrario.

incluso más que una especie abstracta, aunque no lo sea para nosotros. Y a la inversa, nuestra dificultad de comprender la realidad inmaterial no proviene de la singularidad de las cosas inmateriales, sino de la ausencia de aquella evidencia sensible que constituye nuestro único contacto directo con la realidad. Lo cual nos lleva al siguiente punto.

El individuo es conocido indirectamente por el intelecto mediante la *conversio ad phantasmata* o regreso a la imagen. Si por la cogitativa «sentimos de modo racional», en virtud de esta conversión a la imagen «pensamos de modo sensible». El hombre es una sola cosa y sus facultades actúan al unísono. Al pensar, imaginamos. Este permanente *pensar imaginando* explica que los razonamientos más abstractos sean tanto más difíciles, pues no hay imagen a la cual recurrir (al menos no con provecho). Es el drama del alumno de educación básica que, abandonando las tranquilas aguas de la aritmética, se ve inmerso en el ininteligible océano del álgebra, en el cual los dedos ya no le son de ayuda.

En síntesis, en virtud de la cogitativa, el intelecto conoce el universal abstracto en cuanto presente en la imagen sensible concreta. Aquello que no es imaginable es más cierto, pero más difícil.

Existe un segundo modo de conocimiento del singular que, como suele suceder, es muy difícil de explicar aunque (o quizás *porque*) es extremadamente cotidiano. Se trata del *conocimiento afectivo* o *por connaturalidad*. En extrema síntesis, como la intencionalidad del apetito es inversa a la del conocimiento, pues mueve al sujeto hacia la cosa, la tendencia a unirse con el objeto amado obliga al sujeto a asemejarse a esta cosa, de modo que la conoce no solo de modo universal y abstracto, sino sobre todo por su propia afinidad con ella. Es decir, la conoce en el acto de conocerse a sí mismo. Esta cuestión, que puede sonar intrincada, es lo que explica el profundo conocimiento mutuo de dos amigos o, en otro orden, el hecho de que la gente buena (es decir, virtuosa) conozca el bien de modo mucho más perfecto y completo que los teóricos de la moral. Aun cuando no sea

capaz de explicarlo, un hombre honesto sabe que hay ciertas cosas que no se hacen, por mucho que un moralista encuentre excusas que le «permitan» hacerlo. Y lo sabe simplemente porque esa alternativa le causa rechazo, es decir, de *modo afectivo* y *por connaturalidad*.

1.4.2 Conocimiento de sí mismo

Existe un doble modo en que el alma puede conocerse a sí misma. En primer lugar, como respecto de cualquier otra cosa, como objeto primointencional, y por lo tanto, de modo abstracto y universal. Es precisamente lo que hacemos en este recorrido. Como el alma es una realidad inmaterial, la naturaleza de este conocimiento será explicada en el próximo apartado.

Hay, en segundo lugar, un *conocimiento existencial* del alma, el cual consiste en que, conociendo cualquier cosa, el intelecto conoce su propio acto y por ende, aun sin conocer directamente su propia esencia, *se conoce a sí mismo como sujeto del acto de conocer*, es decir, conoce su propio ser. Es, en efecto, *en esta misma presencia de su ser a sí mismo* que conoce todo lo demás. Este conocimiento no es abstracto y discursivo, sino *inmediato* y, por lo mismo *no conceptual*. Por eso, a diferencia del cogito cartesiano, esta *inmediata presencia del intelecto a sí mismo* no es punto de partida de una deducción, sino condición permanente de todo conocimiento.

1.4.3 Conocimiento de lo inmaterial

Si bien es más perfectamente inteligible en sí mismo, lo inmaterial no cae inmediatamente bajo la consideración del intelecto humano. Por lo tanto, para conocerlo es necesario partir por el conocimiento de lo material. En efecto, todos los nombres que designan lo inmaterial son negativos o metafóricos. Lo cual manifiesta cómo el conocimiento de lo inmaterial supone siempre una afirmación de todo aquello que hay de realidad sin más en las cosas corpóreas (es decir, *conocimiento analógico del ser*) y la negación de todas las limitaciones que provienen de la materia. El modo en que

esto sea posible es uno de los primeros problemas de la ciencia de lo inmaterial: la metafísica.

1.5 Dimensiones del intelecto: especulativo y práctico

Siendo la facultad más alta del hombre, el intelecto está llamado a gobernar sobre el acto de las demás. Por eso, es necesario distinguir dos *usos* o *dimensiones* de una misma facultad: el *intelecto especulativo* y el *intelecto práctico*.

El intelecto es, en sí mismo, *especulativo*. El término «especulativo» viene de *speculum* (espejo), y designa al intelecto en cuanto «refleja» la realidad, es decir, simplemente la conoce y la considera en su propio ser. Se le llama también intelecto «teórico», a partir del griego «theoria» que significa *contemplación*. Contemplar no es otra cosa que *mirar intelectualmente*.

Este mismo intelecto, en cuanto capaz de dirigir la acción, *se hace práctico*.

En consecuencia, intelecto especulativo e intelecto práctico, siendo dos dimensiones de una única facultad, difieren en primer lugar *por su fin*: el *simple saber* o la *acción*. En virtud de esta primera diferencia, difieren también por su *objeto* (la *verdad* universal y necesaria o el *operable* singular y contingente); y por su *modo* (la *simple consideración del ser* de una cosa o *la naturaleza de una acción*).

De esta manera, partiendo desde un conocimiento *puramente especulativo*, es posible distinguir *tres niveles de practicidad* del conocimiento.

El conocimiento puramente especulativo es tal por su objeto, su modo y su fin*: considera la verdad universal de una cosa simplemente para entender*. Por ejemplo, el estudiante que estudia fisiología o las propiedades generales de la vivienda humana.

Un primer grado de practicidad es la del conocimiento especulativo (por modo y fin) de un objeto práctico. Por ejemplo, el estudiante que considera en abstracto la naturaleza de la apendicectomía o la construcción de las casas de tejas de madera.

Un segundo grado de practicidad es la del conocimiento (especulativo) de un objeto práctico de modo práctico, es decir, *conocer el operable en cuanto operable*: por ejemplo, cuando nuestro estudiante discute cómo se debe realizar la apendicectomía en tal tipo de pacientes o cuál es el modo más conveniente de construir una casa en tal sitio.

El tercer grado de practicidad, *que es práctico también* (y sobre todo) *por su fin*, es el del conocimiento *que dirige la acción concreta hacia un fin querido*, como el del médico que, conociendo los principios generales de la fisiología y de la apendicectomía, extrae el apéndice a Aristóbulo para trasplantarlo a Sinfronio. El juicio que dirige este acto es particularísimo y, por lo tanto, *inefable* (imposible de enunciar).

1.6 Hábitos o virtudes intelectuales

Tal como los apetitos, el intelecto es sujeto de ciertos hábitos que perfeccionan su propio acto[36]. Se trata de las virtudes intelectuales o dianoéticas.

Para comprender su naturaleza, deberemos partir por considerar brevemente los hábitos en general.

1.6.1 Los hábitos operativos

El hábito es una de las especies de la cualidad. En particular, es una cualidad *que determina bien o mal a la sustancia respecto de su fin u operación de modo estable y difícil de remover*.

Los hábitos pueden ser entitativos u operativos. Los entitativos son aquellos que determinan inmediatamente a la sustancia (como la *salud* en el orden natural, o la *gracia* en el sobrenatural)

El hábito operativo se define como una *cualidad estable y difícil de remover que ordena a una potencia*, *haciendo su operación fácil, pronta y deleitable*. Las virtudes, por su

[36] Como aquello que da la especie a los diversos hábitos es el modo en que se relacionan con la razón, hemos dejado la consideración general de los hábitos para este apartado.

parte, son *hábitos operativos buenos* (y los vicios, en cambio, *hábitos operativos malos*).

Se trata de determinaciones cualitativas *de las potencias operativas*, que las determinan bien o mal respecto de su operación propia. Esto significa que solo son sujeto de hábito aquellas facultades que están de algún modo indeterminadas respecto de su acto o de su objeto.

Los apetitos sensibles están determinados respecto de su acto, pues ante la presencia de lo deleitable, no pueden sino actuar, pero la medida de este acto puede ser determinada por la razón mediante la repetición de actos. Así, ante algo que me parece peligroso o deleitable no puedo sino temer o desear (según el caso), pero mediante el hábito, la razón es capaz de hacer que ciertas cosas dejen de ser percibidas como peligrosas o deleitables, o bien que el temor o el deseo sean adecuados a la verdad de la situación. Los hábitos que rectifican los apetitos sensibles son la *templanza* (al concupiscible) y la *fortaleza* (al irascible). Es importante notar que la virtud no impone medida a los *placeres*, sino a las *tendencias*. El placer no es cuestión de cantidad, sino de modo. Por eso, precisamente porque ha moderado *su tendencia*, el virtuoso *goza mucho más*[37].

La voluntad, por su parte, está perfectamente indeterminada respecto de querer o no y respecto de qué querer para los otros. El hábito que la rectifica en este orden es la justicia.

El intelecto, en fin, está determinado respecto de su objeto, pues no puede conocer sino la verdad de las cosas, pero no respecto del acto, pues puede conocerla o no, y cuando la conoce, puede conocerla mejor o peor.

Los sentidos, en cambio, no son susceptibles de hábito. Mirar continuamente no me hace ver mejor. Indirectamente, sin embargo, por participación de las demás facultades, el

[37] Estando fundado en un profundo error antropológico, el puritanismo es una forma radical de odio al hombre. De hecho, ese error antropológico consiste precisamente en pensar que el hombre es irremediablemente malo, de lo cual se sigue que todo aquello que le guste es sucio y aberrante. Una recta concepción del pecado original y de sus consecuencias es fundamental para permitir que la gente goce de la vida, sea feliz y de este modo salve su alma.

acto del sentido puede ser accidentalmente modificado. Así, por ejemplo, el vicioso suele fijar su atención en aspectos de la realidad que el virtuoso no nota, pero, como contraparte, su mirada es extremadamente superficial.

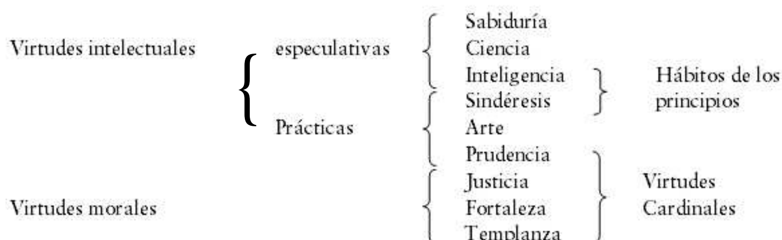
El hábito operativo es como una *segunda naturaleza*. Por eso la educación, que consiste en formar hábitos, es como una *segunda generación*. La naturaleza es la misma *esencia de la cosa en cuanto principio de su operación*. Así, por ser gato, el gato actúa como gato y está inclinado hacia todo lo gatuno. Pues bien: la primera naturaleza del hombre es, obviamente, su humanidad. De esta naturaleza surgen ss inclinaciones y operaciones naturales. Sus hábitos, en cuanto *formas accidentales adquiridas que modifican* esas *inclinaciones y el modo de su operación*, son entonces como una *segunda naturaleza*.

Aquel que tiene un hábito tiende naturalmente a actuar según su hábito. Si el hábito es virtuoso, se inclinará a actuar según la razón, es decir, según la verdad propia de la situación concreta (y de allí la centralidad de la virtud de la prudencia). De este modo, el justo no es justo porque actúa con justicia, sino al contrario: actúa con justicia porque es justo. El hábito, por lo tanto, no es un *modo de actuar*, sino un *modo de ser* que determina la operación.

Precisamente porque el acto del hábito se hace «natural», será *pronto*, es decir espontáneo y casi sin deliberar; *fácil*, pues además de que se tiende a él, la experiencia habitual ya habrá indicado cuál es el mejor modo de realizarlo sin necesidad de deliberar, y sobre todo, *deleitable*, porque aquello que está de acuerdo con la naturaleza siempre produce gozo. La cuestión es central, porque significa que el virtuoso no es tanto *aquel que actúa bien*, sino *aquel que goza en el bien*; y como actúa bien todo el tiempo, goza siempre: es *feliz*.

1.6.2 Las virtudes humanas

Según el orden de las facultades del hombre, el esquema de las virtudes queda como sigue:



Las *virtudes intelectuales* rectifican al intelecto en el conocimiento de la verdad.

Las *virtudes morales*, en cambio, rectifican los apetitos, y por lo tanto, hacen buena la operación del hombre. Por eso, junto a la prudencia, se cuentan entre las *virtudes cardinales*, que *hacen bueno al hombre*.

1.6.3 Las virtudes intelectuales

Dentro de las virtudes intelectuales se distinguen las del intelecto *en cuanto especulativo* y *en cuanto práctico*.

Como se dijo, las primeras rectifican la operación propia del intelecto, que es conocer la verdad.

1.6.3.1 La sabiduría

La *sabiduría* es el *hábito de los primeros principios y causas de la realidad*. Su acto propio es la contemplación, es decir, mirar *intelectualmente la verdad de algo*. Si bien suena extraño, es de lo más ordinario: es lo que nos sucede cada vez que, entendiendo algo, nos quedamos unos instantes «gustando» nuestro hallazgo (de hecho, «saber» significa también *gustar el sabor de algo*). Un ejemplo de orden sensible es lo que sucede cuando observamos el mar, el fuego o un paisaje. Al final de estos actos de contemplación no hemos aprendido nada nuevo, pero ciertamente *entendemos más*. En apariencia, al contemplar «no estamos haciendo nada», y sin embargo, son momentos de profunda actividad. Lo

que sucede es que, como vimos, *actuar* no es lo mismo que *moverse*. Contemplar es *actuar mucho sin moverse un ápice*. Y es lo que distingue al sabio del tonto. Veamos esto.

Siendo el intelecto la mayor de las facultades humanas y la sabiduría el mayor de los hábitos intelectuales, resulta que la sabiduría es la máxima virtud del hombre. Pero la perfección de lo superior implica también la de lo inferior. En otros términos, la sabiduría implica también la rectitud que dan las virtudes morales (y viceversa). De hecho, no hay persona realmente buena que no sea sabia, lo cual se hace particularmente patente en la profunda sabiduría de la gente sencilla, pues la sabiduría no es lo mismo que la ciencia, y es posible, hasta cierto punto, tener una sin la otra. Por ser *virtud de todo el hombre*, incluyendo el aspecto moral, a diferencia de las otras virtudes puramente intelectuales, la sabiduría tiene contrario. Y su contrario no es la pura ignorancia, sino la *estupidez*. La cuestión es interesante porque manifiesta la profunda unidad de la naturaleza humana.

El tonto no es tal porque le falte capacidad intelectual. Para comprobarlo, piense usted, señor lector, en la persona más tonta que conozca. Es muy probable que la vea frecuentemente en las portadas de diarios faranduleros. Como podrá apreciar claramente en el personaje elegido, *el vicio contrario a la facultad más alta del hombre tiene su raíz en aquel vicio que desordena lo inferior del hombre*: la *intemperancia*, *desorden del apetito concupiscible*, sobre todo en sus formas más prosaicas: la *avaricia*, la *vanagloria*, la *gula* y la *lujuria*, probablemente en ese orden. El goloso simpático pero superficial, el vanidoso que no tiene en su cabeza hueca nada más que la opinión del resto, el avaro que es incapaz de comprender un acto gratuito y el lujurioso que no logra gozar en algo que no sea obsceno, constituyen, a ojos vista, los paradigmas universales de la imbecilidad.

1.6.3.2 La ciencia

La ciencia es el *hábito de las causas segundas de la realidad*. Este hábito no consiste tanto en el conocimiento de los principios de una determinada ciencia cuanto en una cierta capacidad, fundada en esos principios, de razonar correctamente en un determinado ámbito y así conocer su verdad propia. Por eso, los mayores logros del conocimiento científico son siempre *el hallazgo de una verdad desconocida* o bien *la crítica de los principios de la ciencia* tal como se entienden en momento determinado.

1.6.3.3 Inteligencia y *sindéresis*

La inteligencia y la *sindéresis*, que Aristóteles reunía en un único concepto (*nous*), son los *hábitos de los primeros principios del razonamiento* (especulativo y práctico, respectivamente). Hemos visto que estos principios son conocidos por inducción directa de la experiencia. Solo es necesario añadir dos cosas.

Primero, que la *inteligencia* es el hábito propio del *inteligente*, es decir, de aquel que, sin saber demasiado (al menos no necesariamente) es particularmente lúcido para darse cuenta de dónde está realmente el punto, el centro del problema. El inteligente es aquel que ve el problema *con la inmediatez de un conocimiento cuasi intuitivo* (que es el modo en que se conocen los principios).

En segundo lugar, precisar que los primeros *principios de la razón práctica*, en cuanto dirigen la conducta concreta del hombre, son también *primeros preceptos de la ley natural*. La cuestión es importante por dos motivos. En primer lugar, porque significa que hay ciertos bienes fundamentales que es imposible no conocer como bienes humanos (la vida, la familia, la amistad, la justicia, etc.), y por lo tanto, que hay ciertos preceptos básicos de la ley natural que es imposible ignorar (la prohibición del homicidio o el robo, el deber de educar a los hijos, etc.). En segundo lugar, porque viene a confirmar que *ser malo* (es decir, actuar habitualmente contra

estos primeros preceptos) *es lo mismo que ser tonto* (es decir, razonar contra principios evidentes).

1.6.3.4 Arte y prudencia

Arte y *prudencia* se distinguen entre sí por su objeto: el acto trascendente y el acto inmanente, respectivamente.

El arte es la *recta razón de lo factible* (*recta ratio factibilis*), correspondiente a la *póiesis* de los griegos. Lo *factible* es el término del *acto trascendente*, es decir, aquel que tiene su término *fuera del agente*. Su perfección propia consiste en la *perfección de la obra* realizada. Su modo de razonamiento es siempre hipotético, es decir, *relativo a medios y fines*: dado tal fin concreto, el mejor modo de alcanzarlo es este o aquel. El *arte* o *técnica*, por lo tanto, consiste en la capacidad de aplicar ciertos principios universales y unívocos a las condiciones particulares de una determinada materia. El ejemplo más sencillo de razonamiento técnico es una receta de cocina, pues, salvo pequeñas diferencias, la harina es siempre harina y los huevos, huevos.

La prudencia o *sabiduría práctica* es la *recta razón de lo agible* (*recta ratio agibilis*), correspondiente a la *praxis* de los griegos. Lo *agible* es el ámbito del *acto inmanente* es decir, aquel que tiene su término *en del mismo agente*. La división entre acto trascendente e inmanente *no es simétrica*, pues todo acto humano, incluso aquel que también es trascendente, puede ser considerado en cuanto inmanente, ya que mediante él el propio agente se dispone a sí mismo respecto de su fin natural.

Su perfección propia no consiste ya en la *perfección de una obra*, sino en la perfección del mismo acto: el acto de restituir lo debido, mentir o construir una mesa, en sí mismo y con una cierta independencia del resultado técnico, es *bueno* o *malo*. La independencia del resultado no es total, pues la ineficacia técnica suele ser manifestación de desorden moral (negligencia o pereza, por ejemplo), pero no es este el criterio último o fundamental para juzgar al acto.

El criterio de calificación del acto moral no es ya un fin contingente (que puede ser querido o no), sino el fin natural del hombre, que es la plena realización de su naturaleza. Por eso, el razonamiento moral no es *técnico* o *hipotético*, es decir, *relativo a medios y fines*, sino prudencial.

El acto moralmente considerado *nunca es un medio para un fin* (aunque puede ser medio para otro acto), sino *aquello que realiza* (o no) *el fin humano* en la situación concreta. Así, por ejemplo, el acto de amistad no es aquel que me permite obtener amigos, sino el acto que realiza y manifiesta mi amistad con Hermenegildo en la situación concreta. Por eso, la pregunta práctica o moral no es «¿cómo logro tal fin?» sino «¿qué es lo bueno en esta situación?».

La prudencia, entonces, consiste en la capacidad de aplicar ciertos principios universales de un modo siempre nuevo y diverso (y a veces parcial) a las irrepetibles circunstancias del momento concreto. No hay nada menos unívoco o mecánico que el razonamiento prudencial pues, a diferencia de los huevos o la harina, no existen personas ni circunstancias equivalentes.

1.7 Los ámbitos del actuar humano.

La conclusión fundamental de este examen de las virtudes intelectuales es que el intelecto es el *primer motor de la acción humana*. En términos que aclararemos más adelante, *la verdad conocida constituye la causa formal del acto humano*.

Esta acción humana se realiza en tres ámbitos:

- *Theoria*, que es pura actividad intelectual, cuya perfección es la contemplación.
- *Praxis*, que es el ámbito de la acción prudencial.
- *Póiesis*, que es el ámbito de la producción técnica.

La amistad *no es la felicidad ni la virtud*, pero *es inseparable de ellas*, y por eso pertenece de pleno derecho a los dos primeros ámbitos de la acción humana: es acción buena en común, cuya unidad radica en la contemplación de una misma verdad.

2. *La voluntad*

La voluntad es el *apetito racional*, es decir, la *tendencia al bien conocido intelectualmente*.

El objeto de la voluntad es, entonces, *el bien conocido por el intelecto*, sea este real o aparente. Este conocimiento intelectual abarca todos los aspectos de la cosa, incluida su mera apariencia y los apetitos que esta apariencia mueva. En efecto, el hecho de que algo nos agrade o sea placentero suele ser fundamental en nuestras decisiones. Todo aquello que caiga bajo la *razón universal de bien* (inteligible) es, entonces, objeto de la voluntad.

La razón universal del bien (como la razón universal de ente) no corresponde a ningún objeto concreto, al menos a ninguno del cual nosotros tengamos conocimiento directo. Por lo que es necesario precisar: el objeto de la voluntad es *la razón universal de bien en cuanto participada en los objetos concretos que conocemos intelectualmente*.

De este modo, como toda potencia operativa, también la voluntad *está determinada* respecto de su objeto propio, aunque al mismo tiempo *es libre* respecto de los bienes particulares que se presentan al conocimiento. En esto consiste la distinción fundamental entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

2.1 *Voluntas ut natura*. Fin último, felicidad y amor

Voluntas ut natura o *voluntad como naturaleza* es *la misma voluntad en cuanto determinada respecto de su objeto propio*, que es el bien del hombre. Considerada de este modo, la voluntad es el *apetito natural de la sustancia racional*.

Como hemos visto, *el principio de la operación de la sustancia es la forma por la cual está en acto*. A la inversa, a toda forma le sigue una inclinación de la sustancia según el modo de esa forma. Por consiguiente, a la forma de la *sustancia racional* le sigue una *inclinación igualmente racional* de toda la sustancia hacia su fin específico. Esta inclinación es, entonces, simultáneamente *natural* y *racional*. Es *natural*, pues es espontánea y necesaria; es *racional*, pues inclina al bien específico de la naturaleza racional. Este *pondus* o primera

inclinación de la sustancia *es constitutiva de su naturaleza*, y su objeto propio es *aquello para lo cual existe la sustancia*.

Y así, atendida a la inversa intencionalidad del conocimiento respecto del apetito, tal como el intelecto agente comunica su propio acto (que es el acto primero de la sustancia racional) a todos los inteligibles, y de este modo los entiende, así la *voluntas ut natura* comunica su propia actualidad (que es el acto primero de la sustancia racional) a todas las voliciones particulares. En términos más sencillos, es precisamente porque la voluntad está determinada respecto del *bien en absoluto* que podemos querer todo aquello que es *bueno bajo algún aspecto*.

Y así como en virtud de la actualidad del intelecto agente (que es el acto primero de la sustancia espiritual) conocemos de modo natural los primeros principios, así también, en virtud de la actualidad de la *voluntas ut natura* (que es el acto primero de la sustancia espiritual), queremos de modo natural aquello que es primariamente bueno.

De hecho, si el intelecto conociera de modo perfecto un bien absoluto, no podría sino quererlo. Es esta la razón por la cual podemos no amar a Dios: no lo conocemos tal como es en sí mismo. Si lo conociéramos, lo amaríamos de modo *necesario* y *perfectamente libre*. *Necesario*, porque no cabría posibilidad de no quererlo; *libre*, porque sería nuestro acto más íntimo y más perfectamente consentido. Poder no querer a Dios, en efecto, no es manifestación de libertad, sino de la radical imperfección de nuestro intelecto.

Existen, sin embargo, otras tres cosas que son como *consideraciones imperfectas del bien absoluto*, las cuales, por lo mismo, son queridas de modo necesario y se constituyen también como objeto propio de la *voluntas ut natura*:

- La *razón universal de bien*, es decir, *el bien absolutamente considerado*, sin ninguna restricción.
- La *felicidad*, es decir, la *posesión plena y perfecta de la totalidad del propio bien*.

- *Ciertos bienes particulares que*, si bien no son la felicidad, *constituyen aspectos necesarios de esta*, como la vida, la salud, la verdad, la amistad, etc.

Estos bienes, y en particular la felicidad (aunque no sepamos bien en qué consiste), son la causa de toda otra volición. Todo lo que queremos es querido por razón de estos bienes superiores. En términos concretos, la explicación última de todos los actos de una persona, aquello que permite entender por qué actúa como actúa y, más aún, por qué es como es, radica en aquello en lo cual, aún sin darse cuenta, haya puesto su propia felicidad.

La pregunta por la felicidad es una de esas preguntas tan esenciales y primarias que es imposible no responderla. Aquel que no la responde intelectualmente, la responde igualmente con sus actos: la felicidad es aquello hacia lo cual, más o menos conscientemente, se mueve cada vez que actúa. Ciertamente es posible equivocarse y poner la felicidad en un bien que no es capaz de satisfacernos plenamente. En eso consiste actuar mal o, lo que es lo mismo, ser infeliz. Pero *no es posible no desearla*.

Una última precisión es necesaria en este punto. Al momento de considerar el fin último, que es querido de modo necesario y es causa de todo otro querer, se debe distinguir entre una *consideración objetiva* (el bien real que es amado) y una *consideración subjetiva* (la posesión de ese bien, la felicidad). Respecto de la consideración *subjetiva*, todos estamos de acuerdo: queremos nuestra propia felicidad, es decir, aquello que es *bueno para nosotros*. Respecto del bien objetivo *en cuya posesión consiste esa felicidad*, en cambio, hay mucho disenso: unos creen que es la riqueza, otros el placer, unos pocos la virtud. Y sin embargo, muchas de esas alternativas son falsas, y las verdaderas son solo diversos modos de designar un único bien perfecto. Y si solo ese bien es verdadero y todos los demás son falsos bienes, significa que hay un solo bien perfecto del hombre, y que *lo primeramente querido por la voluntad es ese bien en sí mismo*, y *no su mera posesión subjetiva* (la felicidad). Que no sepamos

en qué consista ese bien es otro problema. Lo importante es que hay *un bien distinto a nosotros mismos al cual amamos naturalmente de modo primario y fundamental, antes y más que a nosotros mismos*. Ese bien es Dios. Por esta razón, aquel que, equivocándose respecto del fin último, desea como máximo bien de su vida la posesión de riquezas o placeres, termina transformando esas riquezas o placeres en dioses a los cuales se somete; en ídolos a los cuales no posee en modo alguno, porque es poseído por ellos. En cambio aquel que ama sobre todas las cosas *de modo racional y electivo* aquel Bien al cual ya ama sobre todas las cosas de modo *natural y espontáneo* logra esa unidad fundamental en la que consiste la vida perfecta; ya no se halla más dividido, sino que es uno consigo mismo y, por consiguiente, es plenamente feliz.

El objeto del *pondus*, aquello que primeramente amamos, es *nuestro propio bien*, pero no en cuanto es *nuestro*, sino en cuanto es *bueno*. Lo confirma el hecho de que *es posible amar ese Bien perfecto aun prescindiendo del deseo de poseerlo*[38]. Por eso, aquel que, en vez de buscar al Bien para servirlo, busca su propia felicidad para servirse de ella, no hallará el Bien, sino los ídolos que lo imitan, y terminará sirviendo a esos bienes.

Una última prueba del punto es por *reducción al absurdo*: si lo primeramente amado por la voluntad fuera *nuestra propia felicidad*, entonces el objeto último de nuestro amor seríamos *siempre nosotros mismos*. Lo cual acarrea al menos dos contradicciones fundamentales. En primer lugar, que es evidente que no somos suficiente para saciar nuestra sed de infinito. De hecho, si nuestra felicidad estuviera en nosotros mismos, bastaría *ser* para ser feliz. Lejos de esto, lo cierto es que hay muchos que no solo no son felices, sino que no se soportan a sí mismos. En segundo lugar, sería imposible un acto de amor gratuito, pues todos nuestros actos estarían

---

[38] *No me mueve mi Dios para quererte / el cielo que me tienes prometido* (...) *Tú me mueves, Señor, muéveme el verte* (...) *Muéveme, en fin, tu amor en tal manera, / que aunque no hubiera cielo, yo te amara, / y aunque no hubiera infierno, te temiera.*

motivados, de modo sutil y subterráneo pero no menos real, por el interés egoísta de ser feliz.

Queremos el bien y *por eso* queremos ser felices; amamos a otro y *porque lo amamos* queremos unirnos a él. El amor es gratuito, y precisamente por gratuito, permite participar de la infinita riqueza del otro, pues amar a otro no es someterse ni someterlo, sino *ser una sola cosa con él*. Expliquemos el punto.

Según la naturaleza de su respectiva intencionalidad, el conocimiento y la volición de un mismo objeto tienen efectos opuestos. Por eso, dos personas que conocen una misma verdad *están de acuerdo*; en cambio, dos personas que quiere un mismo bien *entran en conflicto*. Con una excepción: el acto de amor. Amar significa *querer el bien del otro como propio*. El que ama quiere de modo electivo aquella misma cosa que el amado quiere de modo más espontáneo y natural: su propio bien. Y como vimos, ese querer el propio bien hunde sus raíces en la propia naturaleza individual. De hecho, aquello que más perfectamente manifiesta la unicidad e irrepetibilidad de la persona es su voluntad: nadie quiere lo mismo que yo quiero según el modo en que yo lo quiero. Excepto aquel que me ama. Participando de ese acto que es lo más íntimo del amado, el que ama de algún modo se identifica con él. Y cuando ese amor es recíproco, entonces existe *un único acto de voluntad* por el cual *se quiere un único bien* que es *común* a los amigos, de modo que podemos decir con San Agustín que estos amigos *son un alma en dos cuerpos*.

2.2 Voluntas ut ratio y la libertad.

2.2.1 La voluntas ut ratio

La voluntas ut ratio o *voluntad considerada como razón* es la misma voluntad *en cuanto está indeterminada respecto de los bienes particulares*, es decir, la voluntad en potencia (de modo análogo al intelecto posible).

Al considerar esta definición, es necesario detenerse en tres aspectos: el *nombre* de lo definido, su *objeto* (los bienes particulares) y su *indeterminación*.

Este nombre («*ut ratio*») se explica por la analogía del acto de la voluntad con el acto de la razón. Así como el acto de la razón consiste en extraer conclusiones a partir del conocimiento de los principios, de modo que el conocimiento de estas conclusiones es una *participación del conocimiento de los principios*, así la voluntad quiere los bienes particulares en virtud de su volición del fin, de modo que esos bienes particulares *son queridos en cuanto participan del fin*.

Por eso, los bienes particulares no son propiamente *medios* para un fin, sino *realizaciones parciales* de ese fin. Tomás de Aquino rara vez habla de «medios» en este contexto; el término utilizado es «ea quae sunt ad finem», *aquello que es para el fin*. Es *medio* aquello que está entre dos cosas sin ser ninguna de las dos y permite llegar de una a la otra. El ejemplo paradigmático de un medio es el instrumento. Designar a los actos como *medios* inclina a concebirlos como instrumentos que no participan en absoluto de la naturaleza de su fin propio, y por lo tanto carecen de todo valor intrínseco (útil es, precisamente, *aquello que es para otro*). Así, por ejemplo, invitar a un amigo a tomar unas cervezas no puede ser un medio para «hacerlo feliz», en cuyo caso, por lo demás, «hacerlo feliz» sería a su vez un medio para mi propia felicidad, con lo cual el acto quedaría totalmente desnaturalizado y, en consecuencia, además de mezquino, sería terriblemente aburrido. Invitar al amigo es, en cambio, *aquello en lo cual* gozamos ambos. En un ejemplo más sencillo y menos equívoco, pagar una deuda no es bueno porque es un medio para que cada uno tenga lo suyo; pagar la deuda es realizar en la situación concreta el ideal de que cada uno tenga lo suyo.

El objeto de la *voluntas ut ratio*, entonces, no es un instrumento para un fin, sino una *participación más o menos imperfecta* del fin.

El nombre «bien particular», en efecto, designa aquel bien que no es *totalmente bueno*, sino que es *bueno en parte*; es decir, aquel bien que no es *el Bien* (universal), sino *un bien* (particular). Esto no significa que sea *defectuoso*, sino

que es *imperfecto*, es decir, *limitado*: no siendo bueno por sí mismo, es necesario que este bien haya recibido su bondad de otro. «Bien particular» significa entonces, en segundo lugar, *aquello que es bueno por participación*.

Los bienes particulares son queridos en virtud del fin, tal como las conclusiones son conocidas en virtud de los principios. Hasta aquí la analogía entre la voluntad y la razón; más allá, comienzan las diferencias. Pues mientras las conclusiones se siguen de modo necesario del conocimiento de los principios, de modo que aquel que conoce el principio no puede concluir otra cosa, la volición de los diversos bienes particulares, en cambio, no se sigue necesariamente de la volición del fin, de modo que aquel que quiere el fin puede querer una variedad infinita de cosas que «son para el fin», sea porque lo favorecen, sea porque lo realizan, sea porque no lo dificultan, sea, en fin, porque lo imitan o parodian.

Frente a estos bienes particulares, entonces (a diferencia de la razón respecto de las conclusiones de un razonamiento), la voluntad se encuentra *indeterminada*.

2.2.2 La libertad

Esta *indeterminación de la voluntad respecto de los bienes particulares* constituye una primera definición, eminentemente negativa, de la principal propiedad de la voluntad: la libertad. Pues lo propio de la libertad de la voluntad no es la pura indeterminación, sino más bien *la capacidad de autodeterminarse* frente a una diversidad de bienes que, si bien la atraen, no lo hacen de modo necesario.

Considerada, entonces, en términos positivos, la libertad consiste en *ser causa del propio acto*, o bien, en *el perfecto dominio del propio acto*. Este a*utodominio* (ser *señor* de sí mismo, en el sentido fuerte de *amo*), que es el principal efecto de la virtud de la templanza, supone no depender de ningún otro motor a la hora de elegir el propio acto. Libertad significa que la voluntad es causa de su propio acto, es decir, que *se mueve a sí misma*. Si se pregunta a Torcuato por qué decidió dedicar su vida a tal actividad (por ejemplo, a estudiar la

sicología de los moluscos) y no a otra, probablemente nos dará una serie de excelentes razones, ninguna de las cuales, sin embargo, es suficiente para explicar totalmente su acto. De hecho, podría haber elegido otra cosa, y quizás movido por *esas mismas razones*. La *explicación última* de un acto libre no es otra que el propio querer del sujeto: Torcuato dedicó su vida a estudiar la sicología de los moluscos *porque quiso*, y la única explicación verdadera y suficiente de ese querer, es que *así lo quiso*. Dicho en términos modernos, la libertad *rompe las cadenas causales*, o mejor, *inicia una nueva desde cero*, porque el primer eslabón de esa cadena de eventos no tiene más razón que el simple querer de una voluntad libre.

En síntesis, dos notas esenciales definen a la libertad: una negativa, que es *la indeterminación de la voluntad respecto de los bienes particulares*, y una positiva, que es *la perfecta autoposesión de la sustancia espiritual, en virtud de la cual es causa de sus propios actos*. Considerando esta segunda nota esencial, resulta claro que la libertad es propia del tercer grado de vida, es decir, aquel en el que hay *perfecta inmanencia*, entendiendo por inmanencia la posesión de sí mismo y de los propios actos.

El acto propio de la libertad es la *elección*, la cual consiste en querer un bien particular entre muchos posibles o no querer ninguno. Se puede distinguir entre una *libertad de ejercicio* (querer o no querer algo) y una *libertad de especificación* (querer esto o aquello). En algunos idiomas (como el latín) era posible distinguir también entre «no querer» (*non velle*), que indica ausencia del acto, y «querer no» (*nolle*), que indica volición positiva de una negación. Así, no es lo mismo «no querer salir» porque me da lo mismo, que «querer no salir», es decir, querer quedarse en casa.

No debemos sobrestimar, sin embargo, el acto de elección, como si este fuera el centro de la vida normal de las personas. La experiencia humana no consiste en una sucesión inconexa de elecciones, sino en un orden de amores en el cual ciertos amores fundamentales y primarios ordenan

naturalmente los amores inferiores. En ese orden, los amores fundamentales son libres, pero no elegidos. Es lo que sucede, por ejemplo, respecto del amor a los familiares. Los amores inferiores, por su parte, más que objeto de elección, suelen ser materia de hábito.

Por eso, en un día ordinario prácticamente no es necesario deliberar, a pesar de que se realizado una enorme cantidad de actos libres, pues la mayor parte de estos surgen espontáneamente de aquellos amores: quien decide ir a trabajar, decidió también, *ipso facto*, tomar la micro y bajarse en tal lugar. Las elecciones relativas a los bienes más universales *contienen virtualmente* las elecciones respecto de los bienes más particulares, y los bienes particulares los queremos casi siempre de la misma manera.

De aquí la importancia de aquellos amores primarios. En este sentido, el *señorío de sí mismo* en que consiste la verdadera libertad no consiste en una abundancia de elecciones, sino en dos o tres opciones vitales que gobiernan toda la vida del hombre, y que deben ser tomadas de acuerdo a la Verdad.

2.2.3 Falsas imágenes de la libertad

Son poco los conceptos que han sufrido tantas deformaciones (y tan graves) como el de libertad.

Descartamos de plano la tesis de que «mi libertad se acaba donde comienza la ajena» porque es un disparate que no tiene sentido ni en términos antropológicos (se puede querer lo que daña a otros) ni en términos morales (no todo lo que daña a otros es ilícito ni todo lo ilícito daña a otros).

Una primera precisión es que *la libertad no es fin*. Tampoco es medio, pero ya vimos que estos dos conceptos no agotan las posibilidades. La libertad *es para el fin*, es aquello en virtud de lo cual se posee el fin; no al modo de un instrumento que permite obtener algo distinto de sí, sino en cuanto un sujeto es capaz de llamar «suyo» algo en la precisa medida en que su acto es libre. No hay posesión del fin sin libertad, pues de lo contrario, el fin no sería *poseído*, sino *padecido*.

En segundo término, *la libertad no es la capacidad de hacer lo que se me da la gana*. En realidad, las «ganas» son pasiones, y por lo tanto no dependen de la propia voluntad, sino que nos «suceden». Aquel que hace lo que se le da la gana *es menos libre*. De hecho, jamás se propone un fin; es movido por las circunstancias que le ocasionan placer y por lo mismo, es fácilmente manipulable. La publicidad se encarga de recordarnos todo el tiempo cuán fácil es provocar pasiones en alguien. Este pobre hombre es un títere de sus pasiones.

Al contrario, lejos de lo que se suele pensar, el tipo de acto que más perfectamente manifiesta la libertad es la promesa o el compromiso. Quien se casa, por ejemplo, manifiesta en el acto mismo de prometer que es plenamente dueño de sus actos no solo presentes, sino también futuros, al punto de que es capaz de decidir hoy aquello que hará en cincuenta años más y hasta que se muera. Demás está decir que esto no obsta en absoluto a que habrá momentos en que «no tendrá ganas» de actuar según su promesa; pero el punto está precisamente allí, en que él gobierna sobre sus ganas. No es casual que quienes cuestionan la indisolubilidad del matrimonio suelen comenzar calificándola de imposible, sea porque en el futuro «no seremos los mismos que somos ahora» (es decir, no hay posesión de sí mismo) sea porque «los afectos no son materia de promesa». Lo cierto es, sin embargo, que jamás se ha preguntado a los cónyuges si «se quieren mucho» o si «están enamorados», por la sencilla razón de que esto, si bien es útil, pues hace a la promesa mucho más fácil de cumplir, es totalmente indiferente respecto de la decisión en sí misma: no importa.

Solo quien es libre puede prometer. Por eso, ni los niños, ni los dementes, ni los interdictos se pueden casar. Y el que promete donarse a otro, por definición promete para siempre. En el fondo, como sabe cualquier niño, «al que da y quita…»

Finalmente, tampoco se debe entender la libertad como *la capacidad de elegir entre el bien y el mal.* Ciertamente, aquel que es libre (y solo él) puede elegir un acto malo, pero eso no

significa que la libertad se defina por ello. Como vimos, las propiedades no son lo mismo que la esencia. Así, por ejemplo, solo el hombre usa la gramática, pero resulta absurdo incluir la gramática en la definición de hombre. Lejos de definirla, el acto malo es el defecto propio de la libertad. Definir la libertad como «capacidad de elegir entre el bien y el mal» sería como definir la vista como «la capacidad de ser ciego».

En estricto rigor, el mal no puede ser elegido como tal, pues no es una cosa. «Mal» designa el defecto de una cosa que en sí misma es buena. De hecho, mientras mejor sea la cosa, mayor su mal: *corruptio optima pessima*. Es mucho peor un inteligente malo que un tonto malo, precisamente porque, considerado en sí mismo, es mejor. Por consiguiente, todo lo que se quiere, se quiere necesariamente bajo razón de bien, es decir, por lo que tiene de bueno. Así, la primera razón por la cual no es posible elegir el mal en cuanto mal, es que el mal no es algo.

2.2.4 Límites de la libertad

En rigor, la libertad no admite límites. O se es dueño del propio acto o no se lo es en absoluto. Siéndolo, es posible que ciertos actos sean más o menos fáciles o difíciles, pero se trata siempre de actos que, en términos absolutos, dependen del propio sujeto. Lo cual no obsta en absoluto a que en el lenguaje cotidiano distingamos «grados» de libertad, diciendo que ciertas restricciones públicas, por ejemplo, «coartan la libertad», o que alguien sometido a graves presiones es «menos libre». La cuestión central aquí es simplemente salvar el principio de que *el acto de la voluntad no puede ser movido por nada externo a la misma voluntad*.

El acto de la voluntad, sin embargo, depende del conocimiento racional. En este sentido, es límite de la libertad la ignorancia, y sobre todo el modo de ignorancia más pertinaz: el error, pues quien yerra elige una cosa pensando que es otra, lo cual hace que ese acto sea *menos suyo*.

En esta misma lógica, las pasiones afectan la decisión libre en la medida en que actúan sobre el intelecto. En efecto,

una pasión vehemente deforma el juicio racional, haciendo juzgar como bueno (por ser agradable) aquello que no lo es tanto, y haciendo juzgar como malo (por doloroso) aquello que es bueno.

2.2.5 La demostración de la libertad y los determinismos

La libertad solo puede ser demostrada metafísicamente. En el fondo, se trata de demostrar sus dos notas esenciales de *indeterminación* y de *autodeterminación*.

Existen, sin embargo, ciertos indicios que, al modo de argumentos dialécticos, no demuestran la libertad de la voluntad, pero reducen al absurdo su negación. Los dos principales son los siguientes:

- *La experiencia interna de la deliberación*, es decir, el hecho de que todos nos comportamos naturalmente como si fuéramos libres, y por eso nos damos la molestia de pensar antes de actuar.
- *La responsabilidad moral*, es decir, el hecho de que consideramos nuestros actos electivos (y solo estos) como propios, al punto de hacernos cargo de todas las consecuencias que nos sean imputables.

Si bien son en sí mismos innecesarios, estos razonamientos se han hecho útiles ante la proliferación de teorías que niegan la libertad de la voluntad: los determinismos.

En extrema síntesis, los determinismos pueden ser divididos en dos grupos: los determinismos de corte *materialista* y los *determinismos teológicos*.

Los primeros pretenden negar la libertad reduciendo el proceso del acto humano a alguno de los innumerables factores que los influyen en el orden físico.

Así, por ejemplo, aquellos que reducen la conducta humana a procesos mecánicos (típico del racionalismo moderno), a procesos psicofísicos (como tienden a hacer hoy ciertos cultores de la neurociencia) o al ambiente social.

Si bien son muy diversos, los respectivos razonamientos poseen una misma estructura: del hecho de que el acto humano no puede ser explicado sin tener en cuenta algún

factor en particular, se concluye (falazmente) que este determinado factor explica todo el acto y que, por lo tanto, si conociéramos perfectamente sus procesos, podríamos predecir (con un diverso grado de certeza) las conductas, tal como predecimos, por ejemplo, el clima.

Este tipo de determinismo se responde con dos tipos de argumento: uno *confutatorio* (demuestra que el razonamiento es falso o inconcluyente) y el otro *propiamente demostrativo*.

El primero es que, incluso si fuera verdad que la conducta del hombre depende exclusivamente de los factores identificados por cada una de estas teorías, el único modo de saberlo sería conociendo perfectamente aquel factor del cual depende el acto, posibilidad que es negada por el mismo planteamiento del tema. En otros términos, la afirmación «si conociéramos perfectamente estos procesos internos podríamos explicar la conducta» es gratuita e indemostrable porque, de hecho, la profiere uno que no conoce perfectamente esos procesos.

El argumento demostrativo, por su parte, consiste en demostrar la libertad de la voluntad, tal como lo hemos hecho arriba.

- Los determinismos teológicos, en cambio, son más complejos, pues no niegan la irreductibilidad del acto de la voluntad a lo material. En general, se distinguen dos tipos de argumento:
- El *argumento de la presciencia*: Dios conoce todo, por lo tanto conoce también nuestros actos futuros. Pero si conoce lo que haremos antes de que lo hagamos, significa que ese acto no depende de nuestra decisión, sino de otros factores (sean cuales sean), conociendo los cuales es posible predecir el acto consecutivo.

  La respuesta concede un punto al argumento: si un acto es realmente *libre*, *ni siquiera Dios puede conocerlo en sus causas*, pues la causa de ese acto no es el acto previo ni la naturaleza del sujeto, sino exclusivamente la propia voluntad. Lo cual no significa que no lo conozca en absoluto.

El punto es que Dios no conoce lo que haremos *antes* de que lo hagamos, porque estando fuera del tiempo, conoce todo (pasado, presente y futuro) en un único instante eterno. Si bien Dios sabe «qué haremos», no obtiene ese conocimiento por deducción de nuestro acto presente o de nuestra naturaleza, como si el acto futuro estuviese precontenido en el acto presente (de hecho, Dios no conoce nada por deducción). Dios lo conoce en el mismo acto mismo por el que conoce y causa nuestro ser.
Lo cual no demuestra que seamos libres, pero sí que el argumento no procede.

- El argumento de la *premocion física*: el conocimiento divino es conocimiento eficaz, es decir, no conoce las cosas como son, sino que estas son tal como Dios las conoce. De este modo, siendo causa primera de nuestro ser, es también causa primera de nuestro obrar. Y como veremos más adelante, las causas segundas son causas en virtud de la causa primera que las mueve. Todo lo que no es Dios, se mueve porque es movido. Por lo tanto, si Dios es causa primera de nuestra voluntad, esta mueve realmente (porque es *causa*) pero solo hacia aquello a lo cual la mueve Dios (porque es *segunda*).
  La respuesta es que Dios mueve todas las cosas en el acto de darles su naturaleza, y por lo tanto, las mueve según la naturaleza que les ha dado. El acto libre tiene como sujeto una naturaleza racional, pero lo propio de los actos de una naturaleza racional es precisamente que *no son causados por esa naturaleza*. Por ser perro, Tito Livio actúa tal como actuaría todo otro perro ante una determinada situación: su acto depende de su naturaleza. Por ser hombre, en cambio, la naturaleza de Hermenegildo lo mueve a desear determinados fines, pero no hay manera de saber cuál de los infinitos modos posibles de realizar ese fin elegirá Hermenegildo.
  En otros términos, Dios mueve a la voluntad en cuanto le da el ser, y el ser mismo de la voluntad es su inclinación al fin. Pero de esa inclinación no se sigue necesariamen-

te ningún acto en particular. Por lo tanto, Dios causa necesariamente la volición de lo necesario, y de modo contingente la elección de lo contingente.

2.3 Razón y voluntad: el acto voluntario

Siendo el hombre una sola cosa, en el acto voluntario (o *acto humano*) participan todas sus potencias simultáneamente. Como hemos visto, sin embargo, los sentidos están totalmente subordinados al intelecto y las pasiones solo actúan sobre la voluntad en cuanto modifican el modo en que el intelecto percibe la realidad.

Por lo tanto, el acto humano puede ser explicado de modo suficiente considerando la mutua causalidad de intelecto y voluntad.

En este contexto, podemos determinar doce pasos del acto voluntario estructurados en tres momentos diversos, el primero de los cuales se refiere a los fines, el segundo a aquello que es para el fin, y el tercero a la ejecución. Evidentemente, el acto es uno y no es posible separar cada uno de estos pasos respecto del otro. Se trata más bien de diversos aspectos de un único acto.

En el orden práctico, el fin es principio. Dicho de otro modo, el fin es lo primero en el orden de la intención, y lo último en el orden de la ejecución. Por eso, el acto humano comienza por la determinación del fin. Y en este orden, es posible identificar cuatro actos:

- La *concepción intelectual de un objeto como bueno* (por ejemplo, «ser abogado»), al cual sigue la
- veleidad, acto de la voluntad que se deleita en este bien («qué lindo sería ser abogado»). Le sigue un
- *juicio de posibilidad*, en virtud del cual el intelecto considera si tal fin es realmente posible («¿podré yo ser abogado?»). De ser así, procede la
- *intención de la voluntad* («voy a ser abogado»), la cual consiste en la *volición de un bien como fin*.

La intención de la voluntad es motor de una serie de actos ordenados a realizar este fin. El primero de los cuales es la

- *deliberación*, acto de la razón que busca, considera y evalúa la bondad o maldad relativa de los diversos modos de realizar el fin («¿cómo hago para ser abogado?»), al cual sigue el
- *consentimiento* (o rechazo) de la voluntad respecto de los diversos modos presentados por la deliberación («no compraré el título en internet; es mejor falsificarlo o quizás estudiar derecho»). El proceso de deliberación termina con un
- *juicio de elección*, último juicio práctico de la razón que manifiesta el objeto de la
- *elección*, acto de la voluntad en virtud del cual esta se determina respecto de una de las posibilidades concretas («estudiaré Derecho en tal institución (si quedo)»). Como se ve, en estas etapas resulta imposible concebir separadamente los actos del intelecto y de la voluntad.

Comienza entonces la ejecución del acto, cuyo primer paso fundamental, verdadero centro del acto libre, es el

- *imperium* de la razón sobre las demás potencias. El *imperium es una orden o mandato de la razón*, movida por la voluntad, *que ordena la acción de las demás facultades al fin querido por la voluntad*. En términos sencillos, el acto de *imperium* consiste en mandarse a sí mismo realizar la acción elegida («¡Mismo, estudia Derecho allí!»). En virtud de esta *ordenación* de la razón, las potencias inferiores actúan racionalmente aún sin ser ellas mismas racionales, es decir, *participan de la razón*. De este modo, según el concreto orden imperado,
- la voluntad *mueve a las demás facultades*. Es lo que se llama *uso activo*, cuya contraparte es el
- *uso pasivo* de las demás facultades, es decir, el acto de cada una de ellas en cuanto es movida por la voluntad. Los actos de la voluntad pueden ser *elícitos* o *imperados*. *Elícitos* son aquellos que pertenecen exclusivamente a la voluntad (como la *intención* o la *elección*); *imperados* son

aquellos actos cuyo sujeto propio es otra facultad que actúa movida por la voluntad. Así, estudiar es acto de la razón y caminar, de los pies, pero *ambos* son también actos de la voluntad que *mueve* a la razón a estudiar y a los pies a caminar. Finalmente, obtenido el bien deseado, hay - *fruición* de la voluntad en la posesión del bien («soy abogado y me gusta»).

En términos esquemáticos, la estructura queda como sigue:

	Intelecto	**Voluntad**
Respecto del fin	Concepción del bien	Veleidad
	Juicio de posibilidad	Intención
Respeto de lo que es para el fin	Deliberación	Consenso
	Juicio de elección	Elección
Respecto de la ejecución	Imperio	Uso activo
	Uso pasivo	Fruición

3. Las propiedades del alma humana.

La consideración de los diversos actos del intelecto y de la voluntad permite identificar cuatro propiedades del alma racional.

3.1 El alma humana es espiritual.

La palabra «espíritu» proviene del latín «*spiritus*», que significa literalmente «aliento» o «soplo», aquello que se espira.

En términos reales, espíritu significa *sustancia inmaterial*, es decir, *una sustancia que es pura forma*[39]. Es decir, el

[39] El uso de estos términos requiere de las obvias precisiones debidas al origen sensorial de nuestro conocimiento. En efecto, el espíritu es mucho más que un «aliento» y decir «forma separada» es casi un

ama humana, además de ser forma de materia, *es en sí misma una sustancia diversa del compuesto*. La tesis tiene una serie de consecuencias que pasaremos a revisar dentro de poco. Por ahora, es necesario demostrarla. La demostración puede ser estructurada en forma de silogismo.

Primera premisa:

El alma humana realiza operaciones intrínsecamente independientes de la materia:

las operaciones del intelecto y la voluntad.

En el orden del intelecto, el concepto es *universal* y *necesario*, lo cual basta para demostrar que es en sí mismo inmaterial, pues la materia es *principio de individuación* y *principio de mutabilidad*: todo lo material es siempre *singular* y *móvil*. Y como el acto debe ser proporcionado a su objeto, se sigue necesariamente que el acto que forma el concepto (y más aún aquel que lo piensa) es en sí mismo inmaterial.

En el orden de la voluntad, la inmaterialidad puede ser demostrada por la elección, en virtud de la cual la voluntad se determina a sí misma. Nada material puede moverse a sí mismo, pues todo motor debe ser en acto y lo material, en cuanto tal, es principio potencial. La voluntad, en cambio, *mueve sin moverse*, pues su acto primero (la volición del fin) es causa de todo acto posterior. Es cierto que este primer querer es *movido por otro*, pero esta moción no supone cambio alguno.

Por otra parte, tanto el intelecto como la voluntad son capaces de reflexión perfecta: puedo *pensar que pienso* y *querer mi propio querer*, lo cual es imposible para un cuerpo.

Si bien son intrínsecamente inmateriales, estos actos *dependen extrínsecamente de la materia*. El intelecto entiende por abstracción a partir de la percepción sensible de objetos materiales, y la voluntad sigue al acto

---

oxímoron, pues la forma es tal solo en una materia. La precisión vale para todo nuestro conocimiento de lo inmaterial.

del intelecto. De este modo, *la materia es condición del acto inmaterial.*

Segunda premisa:

La operación sigue al ser,

pues el *acto segundo* es segundo respecto del *primero*, del cual recibe su naturaleza. Las cosas actúan según lo que son. Por ser perro, Tito Livio actúa como perro, y por ser hombre, cuando Tomás juega a ser perro *no actúa como perro*, sino que *actúa como hombre que actúa como perro*.

Conclusión:

El alma es intrínsecamente independiente de la materia, aunque *extrínsecamente dependiente de ella.*

Si el alma *realiza actos* sin materia, entonces el alma *es* sin materia; y si para realizarlos depende extrínsecamente de la materia, entonces *es* extrínsecamente dependiente de ella.

El alma humana, por lo tanto, es sustancia inmaterial. Es cierto que no existe sin el cuerpo, pues está esencialmente unida a él, pero no depende del cuerpo para subsistir: su dependencia del cuerpo es extrínseca.

La cuestión plantea una serie de problemas filosóficos, pero es conclusión necesaria. Varios de estos problemas serán examinados a partir de la siguiente propiedad del alma. Por ahora, nos limitamos a indicar el mínimo indispensable: si bien es realmente forma de una sustancia corpórea, el alma humana no es solo forma que constituye una sustancia, sino que *es en sí misma una sustancia distinta.*

Por otra parte, de la espiritualidad del alma se sigue que el hombre es *persona*. Sin embargo, la comprensión del concepto de persona exige la distinción entre esencia y ser, que será materia del capítulo de metafísica.

3.2 El alma humana es inmortal

La muerte es la *corrupción de una sustancia viva*, y la corrupción consiste en que las partes que constituyen la sustancia se separan. El alma no es corruptible *per se*, porque es intrínsecamente inmaterial, ni *per accidens*, pues no es simple coprincipio de la sustancia, sino que es ella misma una sustancia.

La misma tesis se puede demostrar por otra vía, considerando que las cosas tienen el ser por su forma. Por eso, la corrupción de una sustancia consiste en que esta pierde su forma. Pero una sustancia que es forma pura no puede perder esa forma; luego, no se puede corromper.

Sin embargo, el hombre sí es mortal. La cuestión plantea el problema del estatuto del alma separada, la cual es algo del hombre, pero no es el hombre. Es lo que veremos a continuación.

3.3 El alma forma unidad con el cuerpo

Aún siendo espiritual, el alma humana forma una unidad con el cuerpo, y con él constituye la esencia del hombre. Lo que existe en primer lugar es el hombre, compuesto de cuerpo y alma.

Con todas las precisiones del caso, el *alma humana es alma de un hombre*. Por eso, aun siendo sustancia, es también y simultáneamente forma, por lo cual es del todo inconcebible sin referencia a su cuerpo. Pensar que el alma sea generada sin su cuerpo es absurdo.

El alma separada no tiene otro conocimiento, ni otros hábitos, ni otras propiedades que las que las que posee por su vida natural. Así, por ejemplo, si bien la diferencia sexual tiene su fundamento primero en el cuerpo y una sustancia puramente espiritual no tiene cuerpo, el alma separada de Radegunda sigue siendo alma de Radegunda, por lo tanto es *femenina*.

El cuerpo separado del alma, por su parte, no es cuerpo de hombre, sino cadáver; su semejanza es puramente accidental.

Se puede decir que el alma separada es una sustancia completa en el orden de la subsistencia, pues no necesita de otro para subsistir, pero es incompleta en el orden de la especie, pues siendo alma de un hombre, no es un hombre. Su situación es forzada mientras no tenga cuerpo. Por esta razón, si bien el dogma de la resurrección de la carne es indemostrable racionalmente, es profundamente sensato y razonable.

Esta tesis permite refutar toda la gama de teorías de la reencarnación y de la transmigración de las almas. Que el alma sea también forma de un cuerpo significa que *toda materia que reciba esta forma será informada según el modo de esta forma*. Es decir, el alma no puede ser recibida por «otro cuerpo» distinto del suyo, no porque carezca de la virtud necesaria, sino porque es contradictorio: toda materia informada por esta alma será su cuerpo. Si el alma de Nicéforo es de Nicéforo no podrá informar la materia sino como cuerpo de Nicéforo. En el fondo, se trata de una extensión (radical, por cierto) del mismo principio que permite explicar la nutrición. Nutrirse significa precisamente informar materia (cualquier materia) según nuestra única forma. Por eso, da lo mismo qué sea (hasta cierto punto, obviamente), todo lo que comemos lo organizamos siempre del mismo modo: según nuestro propio cuerpo (que es el único que podemos tener).

3.4 El alma humana es infusa

Si el alma humana es intrínsecamente inmaterial, entonces escapa absolutamente al orden de la materia, y por lo tanto no está contenida de ningún modo en ella. La materia está en potencia respecto del alma en cuanto es forma de un cuerpo; pero no está en potencia respecto de ella en cuanto esta es sustancia. *Nadie da lo que no tiene*; lo material es incapaz de engendrar algo inmaterial.

Sin embargo, el alma humana tiene comienzo, y este comienzo debe ser simultáneo al del cuerpo, porque es forma de un cuerpo. La única posibilidad es, entonces, que el alma sea creada inmediatamente en el momento de la generación,

es decir, que sea *infundida* por Dios (único capaz de crear) en el cuerpo.

Dios crea todas las cosas, también las corpóreas. Pero toda la infinidad de sustancias corpóreas ha sido creada en el acto mismo de creación del universo material. El alma humana, en cambio, exige un acto singular e inmediato de creación.

Capítulo IV

Metafísica y teología natural

Parte I: Metafísica

El nombre «metafísica» viene de Andrónico de Rodas, gramático del siglo I A.C. que, al ordenar los escritos inéditos de Aristóteles, designó con este término a los catorce libros que trataban sobre los principios supremos de las cosas y sobre el conocimiento, los cuales de algún modo seguían a los libros de la física. Literalmente, «metafísica» significa *lo que está más allá de la física*.

Los nombres utilizados por Aristóteles para designar esta ciencia son variados: sabiduría, filosofía primera, teología. Para estudiar la relación entre estos nombres y la definición real, es conveniente remitirse al comentario de Tomás de Aquino.

Como punto de partida (pues todo conocimiento debe partir por algo previamente conocido), bastará indicar que esta ciencia, sea lo que sea, es *primera*. Esto significa que *no recibe sus principios de una ciencia superior*, pues *no la hay*, sino que, a diferencia de toda otra ciencia, ella misma tiene como primera tarea *la determinación de su propio objeto*.

1. El objeto de la metafísica y su definición real

1.1 El objeto de la metafísica

Según vimos en la Introducción, revisando el Comentario de Tomás de Aquino a la *Metafísica* de Aristóteles, allí donde hay unidad en la pluralidad debe haber siempre una cosa que *ordene*. Como el objeto de la ciencia, considerado

en general, es *lo inteligible*, la ciencia suprema, que ordena a las demás, debía tener por objeto lo más inteligible. Lo cual puede ser considerado de tres modos:

a. Según el orden del entender, lo más inteligible son *las causas*; por lo tanto, el objeto de esta ciencia son *las causas últimas de la realidad*.

b. Según la comparación del intelecto al sentido, lo propiamente inteligible es lo *universal* y lo más universal es el *ente*; por lo tanto, el objeto de esta ciencia suprema es *el ente y lo que le sigue necesariamente*, como la unidad y la pluralidad o el acto y la potencia.

c. Según el mismo acto de entender, lo más inteligible es *lo que carece de materia*, pues es más adecuado a un ente intelectual que es en sí mismo inmaterial. Por lo tanto, el objeto de esta ciencia es lo intrínsecamente inmaterial, es decir, *Dios y las sustancias espirituales*.

Este orden en la consideración del objeto explica también el orden en la atribución de los nombres. En cuanto considera *las causas últimas* (a), esta ciencia se llama *filosofía primera*; en cuanto considera *al ente y lo que se sigue del ente* (b), se denomina *metafísica*; en cuanto considera, en fin, a *Dios y a las inteligencias* (c), se denomina *teología*.

Estos tres nombres, sin embargo, no designan ciencias diversas, sino *una única ciencia con un único objeto* considerado de diversos modos: el *ens commune*, es decir, *el ente en cuanto ente*, pues *Dios y las inteligencias* (c) son *causas últimas* (a) *del ente* (b). Por eso, el nombre más propio de esta ciencia es el de *metafísica*, entendida como *ciencia del ente en cuanto ente*.

La expresión «ente en cuanto ente» designa *al ente en su mismo acto de ser*, prescindiendo de la consideración actual de su esencia. Como veremos, la metafísica no «abstrae» la esencia si por abstracción se significa prescindir totalmente de ella, sino que la considera exclusivamente *en función del acto de ser*. En otros términos, el objeto de la metafísica es *todo aquello que es considerado simplemente en su acto de ser*.

Por la misma naturaleza de su objeto formal, si bien suele recurrir a ejemplos, semejanzas y analogías para explicar sus conclusiones, la metafísica procede de modo máximamente intelectual, y es por eso la ciencia más difícil.

1.2 Los temas de la metafísica

Habiendo determinado el objeto propio de la metafísica, podemos ahora exponer la estructura de este capítulo. En efecto, la sola consideración de esta definición plantea de entrada una serie de problemas. En el orden en que los veremos, estos son:

- *Cómo se conoce el ente en cuanto ente*, es decir, cómo llegamos a concebir el objeto de la metafísica en nuestro intelecto, para lo cual es necesario estudiar el problema de la *abstracción*. Concebido el ente en cuanto ente, es necesario determinar
- *de qué modo se predica esta única noción de respecto de los diversos entes*, ninguno de los cuales *es* lo mismo que ningún otro; es decir, la *analogía*.

En virtud de la analogía podremos distinguir *los distintos modos del ser*, fundamentalmente

- *el ser categorial* y el *ser trascendental*. En este contexto, nos detendremos brevemente también en los modos lógicos en que se predica propiamente el ser, es decir, los *predicables*.
- Estas distinciones permiten identificar lo propio del *ente finito y su constitutivo formal*, que es la distinción real entre ser y esencia, a partir de la cual, a su vez, será posible discernir el concepto de
- *la persona*, que es lo perfectísimo en la naturaleza.
- Habiendo considerado al ente en sí mismo será posible considerar a continuación las relaciones entre los entes, es decir, *la causalidad*, para terminar estudiando finalmente
- la *causa primera*, es decir, *Dios*. Respecto de Dios será necesario estudiar brevemente *la evidencia y demostrabilidad de su ser*, mediante las cinco vías enunciadas por Tomás de Aquino, y sus *atributos entitativos y operativos*.

2. *La abstracción*

2.1 Naturaleza y necesidad de la abstracción

El primer problema es entonces discernir de qué modo llegamos a concebir el objeto de la metafísica, es decir, *cómo llegamos a conocer formalmente al ente*.

Los conceptos son simples, pero nosotros conocemos la realidad por aspectos. Así, lo que significa «hombre» es algo simple e indiviso, pero (a) llegamos a conocerlo distinguiendo aspectos de esa esencia y (b) esa misma esencia existe en algo complejo: Clímaco, Alberto o Fructuoso. Por eso, es posible considerar un mismo objeto bajo una multitud de formalidades. El problema es, entonces, en qué consiste la formalidad propia de la metafísica (las cosas *en cuanto son entes*) y cómo llegamos a conocerla.

Gramaticalmente, *ens* es el participio presente del verbo *esse*, tal como *caminante* lo es de *caminar* y *durmiente* lo es de *dormir*. Así como el término «caminante» significa *aquel que ejerce en acto la acción de caminar*, «ente» significa *aquello que es* (*id quod est*), *lo que tiene ser*.

No es lo mismo conocer al *ente en su naturaleza*, que conocerlo *formalmente como ente*. En el primer caso, el intelecto considera *qué es esa cosa*, es decir, designa a Tito Livio (por ejemplo) por su naturaleza: «eso es un perro». Si lo considera *como ente*, en cambio, el mismo intelecto, sin «olvidar» que se trata de un perro, pues el ser de Tito Livio es inseparable del hecho de ser perro, lo entiende simplemente como *algo que es*, de modo análogo a todas las demás cosas que son.

Si bien el intelecto puede realizar espontáneamente esta distinción de formalidades, pues *entender es entender el ente*, el modo natural de hacerlo es todavía confuso. Es necesario, pues, un acto distinto y especial para que se constituya una ciencia que considere a los entes bajo esta formalidad. Para entender la naturaleza de este acto es necesario considerar la abstracción.

Abstraer significa *separar intelectualmente una cosa de otra*. El acto de abstracción es de naturaleza semejante a lo

que ya hemos llamado *simple aprehensión del concepto*, pero con dos precisiones importantes.

En primer lugar, la abstracción no opera desde la pura experiencia, sino también a partir de otros conceptos previos: *el intelecto agente actúa sobre la imagen, pero mediante los conceptos del intelecto posible.* Por ejemplo, conocer lo que es un gato, un perro o un hipopótamo consiste en separar la esencia específica de las determinaciones accidentales provenientes de la materia. Pero el concepto de *animal* es algo común a los individuos de todas estas especies, por lo tanto no es abstraído inmediatamente de la experiencia. Por ello, la formación del concepto «animal» no se hace exclusivamente desde la imagen, sino también desde algo que se entiende, es decir, *del intelecto posible*. Así, dividiendo la especie (por ejemplo, «hombre»), el intelecto agente distingue entre *género próximo* («animal»), que es el aspecto *potencial*, *material* o *determinable* de la especie, y *diferencia específica* («racional»), que es el aspecto *actual*, *formal* o *determinante*.

En segundo lugar, *también el juicio puede separar intelectualmente*, aunque esta separación no es una abstracción propiamente tal. El juicio *separa cuando niega*. De hecho, el conocimiento del objeto de la metafísica exige una separación de este tipo.

En síntesis, el acto abstractivo que constituye el objeto de una ciencia es *acto del intelecto agente*, del orden de la primera operación del intelecto, pero *se distingue de la simple aprehensión del concepto*, pues no basta con la sola conformación de un concepto más o menos confuso que permita identificar una especie en su imagen sensible.

2.2 Los modos de abstracción

Tomás de Aquino distingue *tres modos de abstracción*. El principio que los distingue es que *conocer consiste en aprehender una forma separada de su materia*, la cual, siendo potencia, es ininteligible; en consecuencia, *hay tantos modos de ciencia cuantos modos de separación de una forma respecto de su materia*. Y estos modos son tres.

La abstracción total separa *un todo lógico de sus partes subjetivas*, es decir, *la forma específica respecto de los individuos* o *el género respecto de las especies*. Este acto abstractivo consiste en *separar una forma de su materia sensible individual*, es decir, de la *materia signata quantitate*, *pero no de la materia común*, es decir, de la misma corporeidad de la sustancia. Aquello que se concibe mediante abstracción total, por lo tanto, *no es ni puede ser concebido sin materia*. Se trata, en efecto, de *conceptos específicos o genéricos relativos a la realidad natural*. No existe un hipopótamo inmaterial, así como tampoco existe, en general, un animal inmaterial. Al concebir *lo que es* hipopótamo o *lo que es* animal, por supuesto, se prescinde de la *materia singular* de cada hipopótamo o de cada animal, pero no se puede prescindir *del hecho de que son materiales*, pues eso está incluido en su concepto; si prescindiéramos de la materialidad, destruiríamos el objeto. *Mediante abstracción total concebimos el objeto propio de las ciencias naturales*.

La abstracción formal separa una forma respecto de toda materia sensible, tanto individual como común. Aquello que se concibe mediante abstracción formal *no es sin materia, pero puede ser concebido sin ella*. Por eso, no puede tratarse de una forma sustancial (la cual *es inconcebible sin su materia*), sino solamente de una forma accidental. Se trata, en efecto, de los *conceptos matemáticos*, que son las formas de la cantidad, las cuales ciertamente no pueden existir sino en una sustancia corpórea, pero pueden ser concebidas prescindiendo absolutamente de la materia. Es precisamente por esto que las matemáticas pudieron transformarse no solo en ciencia, sino en *lenguaje universal de las ciencias naturales*, si bien al hacerlo empobrecen notablemente el objeto de estas.

En ambos casos, el acto abstractivo permite el conocimiento de ciertas *esencias*. Aquí radica la diferencia fundamental con el acto que da origen a la metafísica, cuyo objeto no es la esencia de las cosas, sino *su ser*.

La «abstracción» metafísica consiste en *una consideración actual en el intelecto de aquello que es primariamente*

formal y actual en el ente, es decir, *su acto de ser y aquello que se sigue del ser*. No se trata propiamente de una abstracción, pues el intelecto *no prescinde* de los aspectos potenciales del ente; en efecto, *no es posible considerar el acto de una potencia sin atender a la potencia de la cual es acto*. De este modo, si bien (como veremos) la naturaleza *es potencia* respecto del acto de ser, el *mismo ser* de un ente finito es *ser de una naturaleza*; por lo tanto, al considerar al ente en su acto de ser, sin atender actualmente a su naturaleza particular, *no se lo separa de esa naturaleza*. A diferencia de la materia y la forma, *ser y esencia no son separables en absoluto*, ni siquiera en el intelecto.

Aquello que se concibe mediante este acto *es* y *es concebido sin materia* de ninguna especie: es el ente sin ninguna determinación proveniente de algo potencial.

Por eso, este acto por el cual se constituye el objeto de la metafísica supone una *verdadera separación del acto de ser respecto de toda materia*. Esta separación, como se acaba de señalar, no es una *abstracción del orden de la primera operación*, sino un *juicio negativo* que separa el ser respeto de la materia. Este juicio puede ser enunciado del siguiente modo «*el ente no es necesariamente material*». Por eso, a la metafísica le corresponde considerar en primer lugar (pero no exclusivamente) aquello que es máximamente inmaterial, es decir, Dios y las sustancias espirituales.

De aquí la dificultad (que ya pudimos apreciar) de la antropología filosófica, pues pese a que el hombre es lo más inmediato al mismo hombre, su naturaleza *no puede ser entendida por mera abstracción total*. Siendo *también* espiritual, no es posible comprender su naturaleza propia mientras no se ascienda a la metafísica. En otros términos, el hombre no se entiende sino es por semejanza a Dios, del cual, si bien tenemos cierto vago conocimiento «natural», es lo último que podemos conocer. En síntesis, nuestra propia naturaleza es lo último que llegamos a entender, y para hacerlo debemos pasar por Dios. Confirmará el punto la consideración de la analogía del ente.

3. *La Analogía*

Habiendo determinado el modo en que se conoce el ente y precisado su significado, corresponde estudiar cómo se lo predica de las diversas cosas. La respuesta es la *analogía*, cuyo conocimiento, según Cayetano, «es tan necesario, que sin él no podría aprenderse metafísica alguna, y su ignorancia haría brotar muchos errores en las otras ciencias».

La analogía es, en primer lugar, un *modo de significar de los términos*, y, por lo tanto, *un modo de predicación*, es decir, un *modo de decir una cosa respecto de otra*.

En general, pueden distinguirse dos modos de significación: la *univocidad* y la *equivocidad*. Término *unívoco* es aquél que tiene un único significado, es decir, *significa siempre lo mismo y de la misma manera*. Así, por ejemplo, no parece haber muchos significados para el nombre «eucaliptus» u «ornitorrinco». El término *equívoco*, en cambio, es aquel que, teniendo más de un significado, se dice de cosas completamente diversas. Así, por ejemplo, «vela» designa tanto el instrumento que alumbra como aquello que impulsa a un barco.

Los términos «ser» y «ente» no pueden ser ni unívocos ni equívocos. Si «ente» fuera término unívoco, tendría un solo significado, es decir, *significaría una sola cosa*, lo cual implicaría que *solo una cosa es*. Se trata, en el fondo, del error de Parménides, que indicamos en su momento. Si «ente», al contrario, fuese término equívoco, significando algo absolutamente diverso respecto de cada sujeto del cual se lo predica, la realidad carecería de toda unidad inteligible. No podríamos identificar orden ni constancia en el mundo; no habría conocimiento ni comunicación.

La *analogía* es *intermedia entre la univocidad y la equivocidad*, pues designa aquello que es *en parte igual y en parte diverso*. Tiene de la univocidad la *unidad de significado*; de la equivocidad, en cambio, la *diversidad de sujetos de los cuales se predica*. El término análogo es, entonces, aquel que, teniendo un significado único, designa cosas absolutamente diversas. En otros términos, la analogía permite designar aquello que es *absolutamente diverso y relativamente idén-*

tico. *Absolutamente diverso*, pues se trata de entes distintos; *relativamente idénticos* pues, bajo algún aspecto en particular, son lo mismo.

3.1 Modos de la analogía

Tradicionalmente, se distinguen dos modos fundamentales de analogía.

La *analogía de proporcionalidad* es una *relación de relaciones en la cual el modo en que dos entes se relacionan entre sí es idéntico al modo en que otros dos entes se relacionan*. Esta analogía tiene su origen en las matemáticas, por lo que el ejemplo clásico (con algunos reparos) es el de la proporcionalidad aritmética: el «dos es al cuatro del mismo modo en que el cuatrocientos veintitrés es al ochocientos cuarenta y seis», pues, si bien se trata de términos absolutamente diversos, *ambos son mitad*.

La proporcionalidad es *propia* cuando la relación es real e idéntica en ambos términos, como cuando se dice que «el acto es a la potencia como la forma a la materia».

Es *impropia* cuando la relación es real solo en uno de los términos y se predica de los otros solamente por cierta semejanza. Es el caso de la metáfora. Por ejemplo, cuando se dice que «mi vecina es una bruja», no se quiere decir (necesariamente) que la vecina se dedique a preparar pociones y arrojar maleficios sobre la gente, sino que el modo en que la vecina se relaciona con sus actos o con la percepción de la gente que la rodea es semejante al modo en que las brujas se relacionaban con sus propios actos o con su propio ambiente social.

La analogía de atribución es aquella en la cual *un cierto atributo es predicado de muchos en virtud de su relación con uno que lo posee de modo propio y primario*.

En este tipo de analogía es necesario distinguir *la razón analogada*, que es el atributo que se dice de muchos; el *analogado principal*, que es aquel del cual se predica la razón analogada de modo propio y primario, y los diversos

analogados secundarios, de los cuales se predica la razón analogada en virtud de su relación con el analogado principal.

La analogía de atribución es *intrínseca* cuando *la razón analogada es atribuida a los analogados secundarios de modo propio (pero no perfecto) por su relación con el analogado principal, que la posee de modo propio y perfecto*. Este tipo de analogía constituye lo que llamamos *participación*, que consiste, en términos sencillos, en *poseer una perfección de modo propio, pero recibido*. Así, por ejemplo, los accidentes (analogado secundario) tienen el ser (razón analogada) por participación de la sustancia (analogado principal) y la virtud de la templanza consiste una participación de la razón en el apetito concupiscible, el cual siente de modo racional (como sucede cuando, por ejemplo, nos causa asco el modo en que alguien come).

La analogía de atribución es *extrínseca* cuando *la razón analogada solo es atribuida de modo propio al analogado principal, y a los analogados secundarios*, en cambio, *de modo impropio en virtud de un cierto orden al analogado principal*. Siguiendo el clásico ejemplo de la salud, podemos decir que la cerveza, ciertos hábitos familiares o un determinado aspecto físico son «sanos», no porque posean la salud, significado primario que es exclusivo del animal (el analogado principal), sino porque (respectivamente) causan, favorecen o manifiestan la salud.

3.2 La analogía del Ser

La analogía es aquello que permite explicar la relativa unidad del ser en la infinita diversidad de los entes; es aquello que explica lo común de todas las cosas diversas. Permite, por lo tanto, el conocimiento metafísico, *pues toda ciencia supone la unidad de su objeto*. Si el objeto no es uno, la ciencia no puede ser una.

Ahora bien, ¿con qué tipo de analogía se predica el acto de ser? Es evidente, en primer lugar, que siendo el acto de ser lo más íntimo de cada cosa, no se lo predica con analogías

impropias, sino con analogía de proporcionalidad propia o con analogía de atribución intrínseca.

En realidad, se lo predica con ambos modos de analogía, pero de modos diversos y con diversa prioridad, según nos situemos en el orden del conocimiento (*ordo cognoscendi*) o en el orden del ser (*ordo essendi*).

En el *orden del conocer*, el ser se predica en primer lugar con analogía de proporcionalidad propia, pues conocemos inmediatamente que *cada ente se relaciona con su propio ser como todo otro con el suyo*; o bien, en términos más sencillos, *que todas las cosas son, pero todas son de modos distintos*.

En el *orden del ser*, en cambio, podemos saber (después de muchos esfuerzos) que *todas las cosas son por participación de aquel que es el Ser* y que *todas las cosas son buenas y verdaderas por participación de su Bondad y su Verdad*.

Es posible no llegar nunca a conocer esta relación real y fundamental entre los entes finitos y el Creador; sin embargo, el mero preguntarse por la limitación e imperfección de los entes que conocemos lleva ya implícita la respuesta en Dios, pues implica darse cuenta de que el ser limitado pudiendo no serlo.

4. Los modos reales del ser: ser categorial y ser trascendental

Como hemos visto, el ente es *primum cognitum* y objeto propio de toda inteligencia. Es decir, todo lo que se conoce, es conocido bajo razón de ente. Pero *conocer algo bajo razón de ente* no es lo mismo que *conocer el ente en cuanto ente*. La raíz de esta diferencia se encuentra en la distinción entre el ser categorial y el ser trascendental.

4.1 El ser categorial: predicamentos y predicables

El ser categorial es el ser tal como se presenta inmediatamente a nuestro conocimiento, es decir, *el ser en cuanto determinado por una esencia*. La esencia es el *modo del ser*, y tal como vimos, los modos fundamentales (o categorías) del ser son diez. Estas diez *categorías* o *predicamentos*, identifi-

cados por Aristóteles, son los *géneros supremos* a los cuales se reduce todo aquello que es. Todo lo que existe realmente es sustancia o es accidente, es necesariamente *cualidad*, *cantidad*, *ubi*, *situs*, *quando*, *acción*, *pasión*, *habitus* o *relación*.

Por otra parte, en el orden lógico, todos los términos que designan al ente por su esencia, lo designan según alguno de los seis *modus dicendi per se* (*modos de designar propiamente una cosa*) o *predicables lógicos*. Los predicables son conceptos *secundo intencionales*, producidos por una reflexión del intelecto sobre su propio acto. Por eso, *no designan cosas*, sino *los modos en que un concepto puede significar la esencia de una cosa*. Estos modos son:

- *especie*, que es la consideración lógica de la esencia completa (por ejemplo, *hombre*);
- el *género*, que es la parte potencial y determinable de la esencia (por ejemplo, *animal* respecto de hombre);
- *diferencia específica*, que es la parte actual y determinante de la esencia (por ejemplo, *racional* respecto de *hombre*);
- *propiedad*, es decir, aquello que sin ser de la esencia de una cosa, le sigue de modo necesario y exclusivo (por ejemplo, la *risa* respecto del hombre);
- *accidente*, aquello que se predica de algo de modo contingente (*ser alto* o *bajo* respecto del hombre). El accidente lógico no es lo mismo que el accidente categorial, pues no designa un *ente que es en otro*, sino el modo en que un *concepto que se predica de un individuo*. Por eso, por ejemplo, la risa es, un accidente real, pero respecto de la esencia del hombre no es accidental sin propio;
- *individuo*, es decir, el nombre propio de una cosa, como cuando digo «Ulrico» respecto de aquel hombre que se llama Ulrico.

4.2 El ser trascendental

El *acto de ser* es irreductible a los predicamentos. Del mismo modo, la *noción de ser* es irreductible a los predicables lógicos. El ser *los trasciende* a ambos; por eso, se lo denomina *trascendental*.

El ser trasciende los predicamentos, pues estos designan *los modos del ser*. El ser no es necesariamente sustancia ni ninguno de los nueve accidentes; al contrario, de todos ellos se predica el ser.

Ahora bien, dado que el acto de ser es común a las diez categorías, al parecer cabría pensarlo como una especie de *género supremo* anterior a los otros diez géneros primarios. Pero la noción de ser trasciende los *modos de predicación real* o *predicables*. Si bien es lo máximamente común, el ser no puede ser un género.

En primer lugar, porque el *género se predica de modo unívoco de todos sus inferiores*. Todas las sustancias son igualmente sustanciales así como todos los ornitorrincos son igualmente ornitorrincos. El ser, en cambio, *se dice de muchas maneras*.

Pero la razón principal es que el género se construye por abstracción de las diferencias, de las cuales prescinde en su definición y a las cuales incluye de modo puramente potencial en su significado. La sustancia puede ser animada o inanimada y el animal puede ser vertebrado o invertebrado, pero en sí mismos no son de ninguno de estos modos. El ser, en cambio, se predica de todas las diferencias: *es* en todos los modos posibles, pues todas las diferencias *son*.

Dicho en otros términos, un género adquiere mayor *extensión* en la medida en que tenga menor *comprehensión*. *Extensión* y *comprehensión* son dos propiedades lógicas de los conceptos. La *extensión* designa la variedad de individuos de los que se dice algo; la *comprehensión* designa la diversidad de las notas esenciales incluidas en un concepto.

Un concepto genérico es más *extensivo* en la medida en que incluye menos aspectos de las cosas en su significado, pues entonces las diferencias entre estas cosas se hacen *indiferentes*. Al contrario, un concepto *máximamente comprehensivo* solo designará a los pocos individuos que incluyan en su esencia todos los aspectos significados en este concepto.

La noción de ser, en cambio, incluyendo en su propio significado todas las diferencias, es *máximamente extensivo*

(pues todo lo real *es*) y *máximamente comprehensivo* (pues todos los aspectos de lo real *son*).

El ser es, entonces, una *noción trascendental*, pues *trasciende las categorías*, en el orden real, y *trasciende los predicables*, en el orden lógico.

4.3 Las nociones trascendentales

Además de la noción de *ser*, hay una serie de otras nociones que designan *al ente* no en su esencia (como perro, piedra, baúl o amarillo) sino *en cuanto ente*.

Estas nociones no se distinguen del ente porque añadan algo que no esté incluido en su significado, pues ente es noción omnicomprehensiva. Lo que añaden es simplemente *hacer explícitos ciertos aspectos* que, si bien están *actualmente contenidos* en la noción de ente, *quedan implícitos* al momento de designarlo. Por eso, por ejemplo, decir *ente* y decir *bien* es *realmente* lo mismo; la diferencia se da solo en la razón.

El ente, en efecto, puede ser considerado de diversos modos. Y en primer lugar, en cuanto tiene una esencia. Es lo que designamos al utilizar la noción de *cosa* (*res*). Por esto mismo, por ejemplo, el uso común difícilmente aplica el nombre de «cosa» a las personas y definitivamente no lo aplica a Dios, precisamente en virtud de la peculiar relación del ser personal y de Dios con su propia esencia[40].

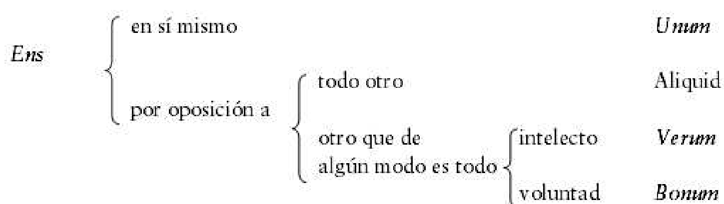
El ente puede ser considerado, además, en sí mismo o respecto de otro. Considerado en sí mismo, se dice que es *uno* (*unum*).

Al considerar al ente por comparación a otro ente, no podemos considerarlo respecto de algunos entes, pues entonces no estaríamos designando al ente en cuanto tal, sino solo a los entes que de hecho se relacionen con aquellos. Debemos considerar, al ente *respecto de todo otro ente*, y

[40] Como suele suceder, la teoría de aquello que es más cotidiano y transparente es especialmente ardua. La cuestión se hace manifiesta cuando constatamos que estas nociones trascendentales, siendo máximamente universales, son de uso corriente y cotidiano, y es extremadamente difícil errar en su uso. Lo difícil no es *usarlas*, sino *explicarlas*.

entonces decimos que el ente es *algo* (*aliquid*), o bien respecto de *un ente que de algún modo es todo*, es decir, respecto *del alma espiritual* «que es de algún modo todas las cosas». Y las potencias del alma espiritual son dos: el *intelecto*, por comparación al cual el ente se dice *verdadero* (*verum*), y la *voluntad*, por comparación a la cual el ente se dice *bueno* (*bonum*).

Así, el esquema queda del siguiente modo:



Estas nociones son convertibles con el ente, es decir, son coextensivas (tienen la misma extensión); así, por ejemplo, *todo ente es uno* y *todo lo uno es ente*.

4.3.1 El trascendental aliquid *y el principio de no contradicción*

El primero de los trascendentales que cae bajo la consideración del intelecto es el trascendental *aliquid*, según el cual decimos que *todo ente es algo*, y, por lo tanto, *se opone radicalmente a la nada* y *relativamente a todo otro ente*.

Lo primero que se entiende al conocer una cosa es que eso, sea lo que sea, *es algo*, o bien, en términos negativos, que *no es nada*. Esta primera oposición entre lo que es y lo que no es recibe el nombre de *contradicción*. Es una oposición absoluta, en la cual no hay término medio posible.

La intelección del ente supone, entonces, enunciar implícitamente el primer principio de la razón: el *principio de no contradicción*, según el cual *nada puede ser y no ser a la vez bajo el mismo respecto*, y por lo mismo, *no se puede afirmar y negar simultáneamente lo mismo*. Este mismo principio funda *el principio del tercero excluido*, según el cual no hay medio posible entre ser y no ser.

Asimismo, el conocimiento del ente como *algo* supone dividirlo respecto de *todo aquello que no es ese ente*, sino *otro ente. El ente se opone a todo otro ente con oposición de contrariedad*. La contrariedad designa *la diferencia en la semejanza*; es decir, los contrarios son mutuamente excluyentes, pero comunican en algo, y es precisamente en virtud de esto que es común a ambos que se los puede oponer. *Lo diverso supone siempre lo semejante*, es decir, no hay diferencia posible allí donde no se haya identificado una semejanza fundamental. La primera semejanza entre los entes, sobra señalarlo, es *que todos son*.

4.3.2 El trascendental unum

El trascendental *unum* designa al ente *en cuanto excluye la contradicción interna*, es decir, en cuanto *es idéntico a sí mismo*. Se enuncia diciendo que *todo ente es uno*, es decir, *todo ente es indiviso en su propio ser.*

El conocimiento humano no conoce de modo intuitivo, sino por aspectos. Por eso, la unidad es conocida, fundamentalmente, en sentido negativo y de modo posterior al *aliquid*, es decir, como *lo opuesto a la división*.

Como se dijo antes, existen dos modos de unidad: la *unidad de lo simple*, que excluye absolutamente la división porque, no teniendo partes, es *indivisible*, y *la unidad de lo compuesto*, que excluye la división porque sus diversas partes constituyen un único ente.

De modo análogo al trascendental *aliquid*, lo *uno* se opone con oposición de contradicción a lo *dividido* (tal como el ser se opone a la nada) y con oposición de contrariedad a lo *múltiple* (tal como el ente se opone a otro ente). Y así como el ente se opone a todo otro ente precisamente en cuanto comunica con él en el ser, lo uno se opone a lo múltiple en cuanto se trata de muchos que «unos». La unidad trascendental, por lo tanto, *no es la unidad numérica* (aunque la funda), sino la unidad del ente consigo mismo.

4.3.3 El trascendental verum

El trascendental *verum* designa al ente en cuanto adecuado al intelecto, es decir, *en cuanto es inteligible*, y se enuncia diciendo que *todo ente es verdadero*.

La verdad, considerada en general, es una *adecuación entre el intelecto y una cosa conocida*. Que el ente pueda ser conocido implica, pues, que es *en sí mismo adecuado al intelecto*. Por lo tanto, se le puede llamar *verdadero*.

Al momento de considerar esta adecuación es necesario distinguir tres términos: el intelecto divino, las cosas y el intelecto creado, el cual es, a su vez, una «cosa».

El intelecto divino es *medida de todas las cosas* y *no es medido por ninguna*: las cosas son como Dios las piensa.

Las cosas, a su vez, son *medida del intelecto creado* y *son medidas por el intelecto divino*.

Esta relación de *adecuación* entre el intelecto creador y las cosas creadas recibe el nombre de *verdad divina* en cuanto está *formalmente* en el intelecto divino, y el de *verdad ontológica* en cuanto está en las cosas. Esta *verdad ontológica* es el fundamento de la inteligibilidad del ente, en virtud de la cual se dice que el ente es formalmente *verdadero*.

Finalmente, el intelecto creado *no es medida de nada* (a excepción de aquellas cosas que él hace, y aun esto con ciertas precisiones) y *es medido inmediatamente por las cosas*. Entendemos las cosas tal como ellas son.

Pero este mismo intelecto, por su parte, es también una «cosa» medida por el intelecto divino, lo cual significa que su propio ser depende de la verdad divina. Así como el árbol es árbol porque Dios lo conoce como árbol, así también el intelecto humano es intelecto porque Dios lo conoce como intelecto. Y el ser del intelecto, el acto en virtud del cual es intelecto, es su propio conocimiento de la verdad. Por consiguiente, la verdad del intelecto creado, si bien es acto de sus propias fuerzas naturales, es una participación de la verdad divina. En otros términos, el intelecto se adecua a lo que Dios piensa de él en su mismo acto de conocer la verdad de las cosas.

La verdad existe formalmente en el intelecto y solo analógicamente en las cosas, pues, como hemos visto, para que haya verdad es necesario el conocimiento de la misma adecuación. Sin embargo, las cosas son *propiamente verdaderas*, pues su ser *es realmente adecuado al intelecto*. En último término, las cosas son inteligibles porque *ser es ser pensado por Dios como existente*.

4.3.4 El trascendental bonum

4.3.4.1 El bien y el ente

El trascendental *bonum* designa al ente en cuanto adecuado a la voluntad, es decir, *en cuanto es apetecible*, y se enuncia diciendo que *todo ente es bueno*.

La identidad *real* entre ente y bien se constata claramente a través de la siguiente cadena de conceptos, que puede ser leída en cualquiera de las dos direcciones:

ente ↔ acto ↔ perfecto ↔ perfectivo ↔ apetecible ↔ *bien*

Ente es aquello que es en *acto*, y el ser en acto es *perfección*. Lo *perfecto*, a su vez, es en sí mismo *perfectivo*.

En sentido inverso, *bueno* significa *apetecible*, pues tal como dice Aristóteles al inicio de su Ética Nicomaquea, el «bien es lo que todos apetecen», es decir, todas las cosas tienden hacia su propia perfección. Lo apetecible, a su vez, es apetecido en cuanto capaz de comunicar su propia perfección, es decir, en cuanto es *perfectivo*.

La clave de la convertibilidad del *ente* y el *bien*, entonces, está en la comunicabilidad del bien y de la perfección, la cual puede ser considerada, por lo tanto desde ambas perspectivas.

Desde la perspectiva del *ser*, todo ente tiende naturalmente a su operación propia, la cual consiste en comunicar su propia perfección, pues *nadie da lo que no tiene*.

Desde la perspectiva del bien, se dice que *el bien es de suyo difusivo*, pues la razón de apetibilidad radica en la capacidad de comunicar la propia perfección, es decir, *de*

hacer bueno a quien lo posee. Lo máximamente bueno no es solo bueno en sí mismo, sino que también *es el bien de otros*. Por eso, *un bien es más perfecto mientras más común*. *Bien común* es aquel que es capaz de comunicar su bondad a muchos, y por lo tanto, capaz de ser poseído simultáneamente por muchos sin detrimento de su propia unidad y bondad intrínsecas. Es así, por ejemplo, que el Bien subsistente es causa de todo otro bien, mientras la materia, en cambio, es en sí misma incomunicable.

Si bien son convertibles, ente y bien se predican de modo inverso. Es decir, lo propiamente bueno (*bonum simpliciter*) es ente bajo algún aspecto (*ens secundum quid*), y a la inversa, lo propiamente ente (*ens simpliciter*) solo es bueno bajo algún aspecto (*bonum secundum quid*). Veámoslo con un ejemplo.

La primera perfección de un ente, en virtud de la cual se le llama *propiamente* ente, es su *ser sustancial*. Sin embargo, en el lenguaje común el mero ser sustancial no basta para llamar a algo «bueno». Para ser un buen perro se necesita algo más que ser simplemente perro. Por eso, un segundo grado de perfección, que permite atribuir más rigurosamente la bondad, es la *posesión de los accidentes propios de la sustancia*. Así, Tito Livio es un buen perro porque posee en altísima medida todas las propiedades que corresponden a un San Bernardo por el hecho de serlo. La máxima perfección de un ente, en fin, en virtud de la cual se dice simplemente que es bueno, es *el cumplimiento de su fin propio*. En el caso de Tito Livio, por hermoso que sea, no será un buen perro si en vez de cuidar mínimamente la casa se dedica a destruir las plantas o asustar a los niños. El fin, sin embargo, *posee mínimamente el ser* respecto de la sustancia: es ente *secundum quid*·

4.3.4.2 El mal

Esta última distinción respecto del bien permite entender, a su vez, la predicación del mal. En efecto, el principio según el cual «todo ente es bueno» parecería forzarnos a concluir

que el mal simplemente no existe. Lo cual es verdad. Quizás resulta más claro y menos escandaloso si decimos que el mal *no es ente*.

En efecto, el mal es la *privación de un bien debido*. Es, en primer lugar, una *privación*, es decir, la ausencia de algo: no ser. Por imperfección de nuestro conocimiento, lo designamos como algo real y positivo, pero esto no obsta en nada a su irrealidad. No se trata, sin embargo, de cualquier privación, sino de la privación de un *bien debido*, es decir, de algo que compete a la sustancia en virtud de su misma naturaleza. No poder volar no es un mal para el hombre, aunque lo sea para el pájaro; sí es un mal, en cambio, ser mentiroso, torpe o estúpido.

Es importante distinguir entonces entre el *mal* y la *imperfección*. Aquello que tiene *ser*, pero no es el ser, es bueno, pero no es la bondad. Su perfección es limitada, aun cuando no le falte nada de lo que le compete.

Esto significa que bien y mal no se comparan en pie de igualdad. *El mal subiste en el bien*. Solo algo que en principio es bueno puede ser malo. Y de hecho, mientras mejor sea, peor es su corrupción (*corruptio optima pessima*). Por eso, el mal se entiende por referencia al bien, pero el bien no exige de ningún modo al mal para ser comprendido.

En consecuencia, el mal se dice de diverso modo según el bien al cual se oponga. Pero mientras el bien se dice de tres modos, el mal se dice de dos, pues respecto de la primera perfección del ente, que es el ser sustancial, no hay mal posible. El bien absoluto es el ente perfectísimo; el mal absoluto simplemente no existe.

Lo opuesto al segundo grado de perfección es el *mal físico*, es decir, la privación de un accidente que le compete al ente por naturaleza. El mal físico no es *mal simpliciter*, sino solo para el sujeto que lo padece. En efecto, el orden de la naturaleza, que es el máximo bien en el orden de lo irracional, exige el mal físico, el cual, por lo tanto, absolutamente considerado, es un bien. Ciertamente para la cebra

es un mal ser alimento de leones, pero este mal *secundum quid* se inserta perfectamente dentro del orden del mundo.

Lo opuesto al *bien simpliciter*, en cambio, es el *mal moral*, que es lo único que es realmente malo, es decir, es malo en absoluto y no solo para quien lo padece. En este caso, en efecto, no se trata solamente de algo que falta sino también y sobre todo de una afirmación positiva del desorden. Es cierto que el hurto, la mentira o la embriaguez consisten más en una privación (de lo ajeno, de la verdad, del uso de la razón, respectivamente) que en algo positivo, pero lo que los hace realmente malos es el hecho de ser positivamente elegidos como si fueran algo real. Este desorden es exclusivo de la creatura racional, y radica en su *voluntad*.

4.3.5 La predicación en el orden trascendental

Existen ciertas nociones que, si bien *no son propiamente trascendentales*, pues no son convertibles con el ente, *se predican de modo trascendental*, es decir, no designan el ente según su naturaleza particular, sino según su ser. Podemos llamarlas *perfecciones puras*. Así sucede, por ejemplo, con las nociones de *orden* o *relación*, que pueden ser predicados en el orden categorial (el orden como cualidad de una cosa; la relación como accidente de la sustancia) o bien en el orden trascendental (el orden al fin universal o la relación con la primera causa como *aquello que constituye el ser del ente*).

La cuestión es relevante respecto del concepto de persona, que revisaremos dentro de poco, pues si bien es una noción que pertenece propiamente al orden trascendental, puede ser (y suele ser) predicada en el orden categorial. Es lo que sucede cuando hablamos de «personas» como sinónimo de «hombres». Una mayor claridad en este punto evitaría muchas confusiones, como por ejemplo, aquellas relativas a la dignidad de la persona humana, cuyo fundamento es, precisamente, el ser personal.

4.3.6 Los grados del ser y los trascendentales

El ser admite grados. Las cosas más perfectas y más inmateriales *son* en mayor medida que las cosas imperfectas. Y como el ser se convierte con cada uno de los trascendentales, estos se predican de modo proporcional al grado del ser.

Así, en el orden del *aliquid*, lo más perfecto es más diverso de la nada, es decir *más necesario*, pues dado que el ser le compete más propiamente, el no ser le repugna en mayor medida. Asimismo, lo más perfecto es más distinto de cualquier otro ente, incluso de aquellos con los que comunica en género o especie. Dos hombres difieren entre sí mucho más que dos piedras, y más aún los ángeles. Ni hablar del caso de Dios, al que algunos han designado como *el absolutamente Otro*.

En el orden de la unidad, hemos visto ya que los grados de perfección o inmanencia son también grados de unidad. En este orden resulta claro que *el simple ser, el vivir y el entender*, suponiendo cada uno de ellos un mayor grado de inmaterialidad (y por lo tanto de *simplicidad* y de *unidad*) que el anterior, son también *los grados fundamentales del ser*.

En el orden del *verum* y del *bonum*, finalmente, resulta claro que aquello que es más perfecto es también lo más inteligible y lo más apetecible.

Por eso, cuando se dice que la persona es lo más perfecto en la naturaleza, estamos diciendo que es lo máximamente *necesario*, *inmaterial*, *inteligible* y *bueno*, es decir, *querido por sí mismo*.

5. El constitutivo formal del ente finito: la composición de esencia y ser

Por abstracción metafísica llegamos a concebir las nociones de *ente*, *uno* o *bueno*. En cuanto nociones trascendentales, son *perfecciones puras*, que carecen de límite intrínseco. Cuando decimos *piedra*, *perro*, *hombre* o incluso *ángel*, estamos designando entes que ciertamente poseen una serie de perfecciones, pero no las poseen todas. Al contrario,

el mismo hecho de poseer algunas, implica carecer de otras. Es por esto que la sustancia espiritual es lo máximo en el orden del ser, pues está abierto de algún modo a todo lo real. Y sin embargo, sigue estando limitado a aquello que es por naturaleza. Nicasio es Nicasio, y aunque de algún modo sea también aquello que conoce, lo es al modo de Nicasio.

Cuando decimos *ente* o *bueno*, en cambio, no incluimos en el significado del término ningún tipo de limitación. Se trata de *perfecciones puras*, que designan el ser sin ninguna restricción.

Conocemos cosas buenas o verdaderas; no la bondad o la verdad subsistentes. En otros términos, los entes que conocemos *son*, pero no son *el ser*; son *buenos*, pero no son *la bondad*. Esto significa que estas perfecciones que en sí mismas son puras existen en estas cosas de modo limitado. Se trata entonces de entes *imperfectos*, *finitos*, que *poseen* el ser, y por lo mismo, podrían no *poseerlo*. Lo propio del ente finito es que no es *simpliciter*, sino que es *de un modo particular*.

Ahora bien, una perfección pura, por definición, no incluye límites en su noción. Es necesario, por lo tanto, identificar en el ente finito un principio diverso de su mismo acto de ser que explique la limitación.

El ente finito es imperfecto porque *es compuesto*, y en toda composición metafísica hay un *principio actual* y un *principio potencial*.

El principio actual del ente finito es *el acto de ser*, *acto de todos los actos* y *perfección de toda perfección*; perfección primera de la cual surge toda otra; lo primero y más íntimo de toda cosa real.

El principio potencial, aquello que *restringe o contrae* el ser, es la *esencia*, es decir, *aquello que la cosa es*. En virtud de su esencia, el ente es *esto* y no *aquello*; en virtud de su esencia, es *algo* y no *todo*; es *un ente* y no *el ser*. La esencia es principio potencial porque, salvando las imprecisiones del lenguaje, es aquello que «recibe» el ser y, recibiéndolo, lo limita. Este modo de hablar es ciertamente impreciso,

pues no se debe entender la esencia como una especie de «recipiente» del ser, el cual, por definición, tendría que ser anterior a aquello que recibe.

La distinción de ser y esencia es una *distinción real* y no solo mental. Es totalmente diverso *saber si algo es* que *saber qué es algo*, al punto de que es posible conocer uno sin conocer el otro. En el ente finito el acto de ser es tan *realmente diverso* de la esencia que, de hecho, está necesariamente excluido de su definición. Si un ente incluyera el ser en su definición sería imposible que no existiera; tan imposible como un triángulo que careciera de lados.

Esta composición real de esencia y ser es el *constitutivo formal* del ente finito. Llamamos constitutivo formal a aquel *atributo radical y primario del cual se sigue todo otro y sin el cual el ente resulta inconcebible*.

Así, por ejemplo, veíamos que el atributo fundamental de la sustancia corpórea es la mutabilidad, y que esta mutabilidad se explica, a su vez, por aquella composición primera que *constituye la esencia de la sustancia corpórea*: la estructura de materia prima y forma sustancial. Esta composición es, precisamente, *el constitutivo formal de la sustancia corpórea*, el cual explica también todos los demás atributos, como la individuación por vía de la materia, la extensión y localización, etc.

El constitutivo formal del ente finito explica que este, simultáneamente, *sea* y sea *imperfecto*. De este primer atributo se siguen todos los demás. Así, por ejemplo, su contingencia, es decir, la posibilidad de no ser en absoluto, la intrínseca dependencia de su ser respecto del Creador o la misma diversidad de los entes.

Como el acto de ser, también la esencia se predica de modo analógico. Es posible hablar de una *esencia individual*, actualizada por un acto de ser que es siempre singular, y de *una esencia común*, propia de la especie. Por eso, si bien la esencia de la sustancia corpórea es su composición hilemórfica, esta misma esencia depende primariamente a la forma. De este modo, podemos decir que cinco perros distintos

tienen una misma esencia o naturaleza, aunque su acto de ser ciertamente es distinto. Son *lo mismo*, pero no *el mismo*.

En el caso de la persona, sin embargo, la cuestión es distinta, porque incluso aquellas que comparten una misma especie, *no son lo mismo que las demás*.

6. La Persona

El concepto de persona es el típico ejemplo de un concepto filosófico que tiene origen teológico, pues se lo distingue claramente por primera vez para explicar un dogma. En este caso, el dogma de la Santísima Trinidad, que exige afirmar simultáneamente (y sin contradicción) que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo y que, sin embargo, es absolutamente *uno*. De modo semejante, el misterio del Verbo Encarnado exige afirmar que Cristo es *una sola persona con dos naturalezas*.

La definición clásica de persona es la de Boecio: *sustancia individual de naturaleza racional*. Siendo correcta, es posible (y frecuente) entenderla mal, por lo que preferiremos una definición acuñada por Tomás de Aquino: la persona es *el subsistente distinto en naturaleza racional*.

La ventaja de esta definición es que pone el acento en la *radical individualidad de la persona*, no ya en el orden de la naturaleza (en cuanto es *un* individuo de tal especie), sino en el orden del ser. Expliquemos con un ejemplo.

Como decíamos, si bien son sustancias diversas, cada perro *es lo mismo* que cualquier otro perro[41]. Por eso, aquel que se dedique a estudiar la naturaleza del perro (si lo hace bien) podrá explicar cada uno de los actos de cualquier perro, e incluso, en la medida en que conozca qué percibe el perro en una determinada situación, podrá predecirlos.

Las llamadas «ciencia humanas», en cambio, solo alcanzan certeza estadística, y a veces ni siquiera eso. Lo cierto

---

[41] Los amantes de las mascotas suelen reclamar diciendo que Bobby es único e irrepetible. Lo cual, al menos en parte, es verdad. El problema es que la unicidad (accidental) de Bobby proviene exclusivamente de la unicidad (esencial) de su dueño. De hecho, sin que cambie nada íntimo en él, Bobby en estado salvaje (o callejero) es «cualquier perro».

es que no hay modo de saber cómo actuará Adalberto en una determinada situación, por mucho que se conozca *lo que es el hombre* en términos universales. Porque si bien sus actos están intrínsecamente determinados por su naturaleza específica, y siempre serán, por lo tanto, *actos humanos*, la causa de cada acto singular no es la naturaleza, sino su libertad. En otros términos, a diferencia del perro, Adalberto no actuó de ese modo *porque es hombre, sino porque quiso*.

La libertad, entendida como la propiedad de la voluntad que *nos hace dueños de nuestros actos*, es la más perfecta manifestación de la personalidad. No es la libertad lo que nos hace únicos; pero es la libertad lo que mejor manifiesta que somos únicos. Esta radical unicidad de la persona radica en la *incomunicabilidad del ser personal*: lo que es la persona no puede serlo nadie más, porque su individualidad *no es la individualidad de la esencia*, cuyo principio es la materia signada por la cantidad, sino *la individualidad del acto de ser*, fundada en la espiritualidad y sustancialidad de su alma.

La sustancia espiritual es necesariamente persona. Y en el orden de las sustancias puramente espirituales, cada persona es su especie. No hay dos ángeles de la misma especie, pues no tienen otro principio de individuación que aquello que son; o mejor, que *aquel* que son. En el caso del hombre, en cambio, el alma espiritual es también forma de materia; pero siendo subsistente, posee el ser de modo independiente del compuesto, y por lo tanto posee una radical individualidad en el orden de su forma sustancial, que es espíritu. Por eso, cada alma singular exige un acto singular de creación.

Esta incomunicabilidad de la persona, y su consiguiente unicidad, se designan diciendo que la persona es *alguien*, y no *algo*. Por eso, la dignidad de la persona exige tener un *nombre propio*, es decir, que el conocimiento y el lenguaje se hagan cargo de su unicidad al punto de que el término que la designa no pueda designar otra cosa, pues ninguna cosa es como es ella. Es esta la razón por la cual nos ofende ser designados de modo genérico (como «un tipo» o «ese») o

con términos que, si bien son únicos, no manifiestan *el contendido* de la propia individualidad, como sucede con el rut.

La persona es, entonces, *lo perfectísimo en la naturaleza* y, por lo tanto, *le compete ser amada por sí misma*. En este preciso sentido, se puede decir que la persona es *fin*, pues es término último de un acto de la voluntad. Cualquier otra cosa es querida por razón de una persona; la persona, en cambio, es querida por sí misma, y aquel que la quiere por otra cosa, ofende su dignidad.

Dada esta radical unicidad, el único modo de llegar a conocer la individualidad de la persona es mediante la amistad, en virtud de la cual la persona hace partícipe a otro de su propia vida interior. Así, la incomunicabilidad de la persona es el fundamento de la comunicación[42].

Entre dos cosas idénticas no hay nada que comunicar, pues todo aquello que tiene uno lo tiene también el otro. Dos cosas simplemente diversas comunican en aquello que, distinguiéndolas, es proporcionado al otro, como el macho comunica con la hembra de la especie. En cambio, cuando se trata de dos personas que, en virtud de su naturaleza espiritual, son de algún modo todo y cuyo ser, por lo mismo, es intrínsecamente incomunicable, siempre habrá algo que comunicar al otro, porque siempre hay algo que uno es (o sabe, o quiere o siente) y el otro no. De hecho, contra lo que podría pensarse, estar con desconocidos (respecto de los cuales todo es «nuevo») es infinitamente más aburrido que estar con amigos, los cuales, mientras más se conocen, más quieren estar juntos, pues han vislumbrado la infinita riqueza del ser del otro.

---

[42] La cuestión tiene una importante consecuencia: contra la difundida tesis contractualista, fundada en la ficción de un individuo monádico y aislado, el fundamento de la vida social no es solo ni principalmente una necesidad (*ex defectu*) de contar con otros para satisfacer las propias carencias, sino una inclinación (*ex abundantia*) de comunicar la riqueza infinita del propio ser personal. Lo demuestra la naturaleza de las formas más básicas de asociación: quien se casa para satisfacer sus necesidades se casa mal y quien desea tener hijos para "realizarse" seguramente fracasará al educarlos.

Una última precisión: la comunicación entre personas exige que cada una de ellas se manifieste al otro, y esta manifestación no puede sino ser libre. Ahora bien; el único motivo por el cual alguien podría querer manifestarse al otro es porque, considerándose a sí mismo y al otro como un bien que vale la pena conservar y comunicar, desea un bien que es común a ambos. Es decir, el fundamento de toda forma de vida social, sea cual sea, es la amistad.

El valor de la amistad, en fin, depende del valor intrínseco de la persona amada. El amor de un ser personal infinitamente perfecto supondrá, por lo tanto, asemejarse a él, es decir, divinizarse[43].

7. *La causalidad*

Habiendo considerado el ente en sí mismo, corresponde estudiar el modo en que se relación unos con otros, y fundamentalmente aquella relación que los constituye en el ser, es decir, la causalidad.

7.1 Noción de causa

Causa, como hemos visto, es *aquello que produce el ser de una cosa*. Es, por lo tanto, necesariamente anterior a su efecto, aunque no lo sea de modo cronológico. La sustancia es *ontológicamente* anterior a sus accidentes, aunque sea *cronológicamente* simultánea a ellos. Por eso, siendo *algo primero*, se dice que la causa es *principio*, es decir, lo que está al comienzo, o, más rigurosamente, *aquello de lo cual procede algo*.

Pero una cosa puede ser principio de otra de muchos modos. Así, es necesario distinguir, en primer lugar, entre principio *lógico*, que es aquello de lo cual procede el conocimiento de algo, y principio *real*, que es aquello de lo cual

[43] Esto no significa en modo alguno que la comunicación de la gracia sea algo debido al ente personal, sino simplemente que (como vio Aristóteles) el hombre puede conocer a Dios e imitarlo, al menos según sus escasas fuerzas naturales, y ese es el máximo bien al que puede aspirar.

procede un ente. Los *principios reales*, a su vez, pueden ser *positivos* o *negativos*. Es principio negativo *la privación* en cuanto es potencia para adquirir una perfección, pues todo lo que se mueve, se mueve hacia aquello de lo cual carece.

El principio positivo, en cambio, puede ser *principio de la sucesión*, como la punta de la mesa es principio del resto de la mesa o el pie principio del cuerpo, o *principio del ser*, es decir, la *causa*.

Causa es, entonces, *un principio real y positivo del cual procede algo con dependencia en el ser*.

7.2 Principio de causalidad

El principio de causalidad es un primer principio de la razón. Esto significa que, aún desconociendo su formulación rigurosa, es algo que toda inteligencia conoce de modo natural y espontáneo por inducción inmediata de la experiencia.

Se ha discutido mucho sobre el modo más correcto de enunciarlo. Parece claro, al menos, que la enunciación más común («todo efecto tiene una causa») es incorrecta, no por falsa, sino por ser una perogrullada: causa y efecto son nociones correlativas, que no pueden ser entendidas sin la otra. El punto del principio de causalidad, en cambio, es precisamente determinar qué es aquello que requiere de causa.

Uno de los modos más correctos de enunciarlo parece ser el siguiente: *todo lo compuesto tiene causa*. Y la razón es que esta formulación apela a aquello que es más común y esencial a la relación de causalidad: la comunicación del ser actual a aquello que era en potencia (pues toda composición metafísica lo es de potencia y acto).

A partir de este principio es posible enunciar una serie de otros principios, todos ellos evidentes (y aparentemente superfluos), cuya utilidad ha sido probada a lo largo de todo este recorrido. Así, por ejemplo, *la causa es necesariamente anterior al efecto*, pues el acto lo es respecto de la potencia, lo cual implica, a su vez, que *nada es causa de sí mismo*, pues esto implicaría ser anterior a sí mismo. Esto significa que *todo lo que está en el efecto* (en cuanto es efecto de *esa*

causa), *debe estar de modo anterior y eminente en su causa*, pues *nadie da lo que no tiene*, o bien, de modo inverso, *toda causa produce un efecto semejante a sí mismo*. Al contrario, en cambio, *de la nada, nada sale*.

7.3 División de las causas

La noción de causa se predica de modo analógico. Esto significa que los diversos modos de causalidad no son especies de un género, sino que se comparan entre sí con analogía de proporcionalidad propia.

Tradicionalmente se distinguen cuatro causas, reunidas en dos órdenes o «plexos» causales, dentro de los cuales cada una de las causas dice necesaria referencia a la otra, sin la cual es ininteligible.

Tenemos en primer lugar las llamadas causas *intrínsecas*: causa *formal* y causa *material*. Se les llama «intrínsecas» pues son aquello que constituye a la sustancia corpórea. Sin embargo, como hemos visto, se predican de modo analógico respecto de diversas realidades, no siempre ni necesariamente sustanciales o corpóreas.

Así, se llama *materia* o *causa material* a todo aquello que es de algún modo potencial o receptivo de un acto. Se suele distinguir, en este orden, entre materia *ex qua*, que es aquello de lo que algo está hecho o de cuya potencialidad se educe algo, como la forma de la cuchara del metal; materia *in qua*, que es aquello que recibe una forma y es sujeto de una determinación, como la sustancia respecto del accidente, y materia *circa quam*, que es aquello sobre lo que recae o en lo cual termina un acto, como este libro en cuanto es objeto (o materia) de estudio para el examen.

La *causa formal*, por su parte, es *aquello por lo que el efecto es lo que es*, pues *forma dat esse* (la forma da el ser). Se suele distinguir en este orden una *causa formal «extrínseca»* o causa ejemplar, que es *aquello a semejanza de lo cual se hace una cosa*. Se trata de un *modelo* en virtud de cuya imitación una cosa es lo que es. En general, se puede decir que el primer analogado es *causa ejemplar* de los analoga-

dos secundarios, pues realiza de modo primario y perfecto aquella perfección que los demás poseen de modo secundario y derivado, en cuanto se asemejan a él.

Un segundo plexo causal es conformado por la causa *eficiente* y la causa *final*, llamadas causas *extrínsecas*, en cuanto son siempre diversas y externas al efecto.

La causa eficiente es *aquella de la cual procede inmediatamente el ser o el producirse del efecto*, o bien, *aquella de la cual proviene primariamente el movimiento*. La división de la causa eficiente admite muchos criterios. Nos limitaremos a señalar los más importantes.

Respecto de la producción del efecto, la causa eficiente puede ser *total* o *parcial*; respecto del ser del efecto, puede ser *in fieri*, que es la que produce el movimiento o la generación del efecto, o *in facto esse*, que es la que conserva al efecto en su ser. Finalmente, respecto de su virtud causal, puede ser *primera* o *segunda*, siendo *causa segunda* aquella que, pese a ser verdaderamente causa, recibe su virtud causal de una causa anterior que la mueve. En este mismo orden, es *causa instrumental* aquella que carece absolutamente de virtud causal si no es en cuanto movida por otro que la posee propiamente. Así, por ejemplo, todos sabemos que no fue propiamente el martillo, sino Pablito quien clavó el clavito (aunque no sabemos cuál).

Finalmente, la causa final es *aquello para lo cual algo es o se mueve*. El fin es causa en el *orden de la intención* (aquello *para lo cual* se mueve algo), no en el *orden de la ejecución* (aquello *hacia lo cual* se mueve algo). En el orden de la ejecución, el fin es aquello en lo que termina el movimiento, es decir, el *efecto*. En el orden de la generación, en cambio (y sobre todo en el orden del acto voluntario), el *fin es principio*, pues es aquello de lo cual procede la acción de la causa eficiente.

La causa final explica inmediatamente la acción de la causa eficiente, pues *omnis agens agit propter finem* (todo agente actúa por un fin). Pero dado que la causa eficiente es aquello que produce la composición esencial de la sustan-

cia, la causa final es aquello que explica la acción causal de todas las causas: es *causa causalitatis causarum*, causa de la causalidad de las causas, es decir, aquello que hace que las demás causas sean realmente causas.

En el orden del fin, es necesario distinguir entre:

- *finis qui*, que es el fin *que* se quiere (también llamado *fin objetivo*), es decir, el bien que es querido;
- el *finis quo*, fin *en el cual* se quiere algo (llamado *formal* o *subjetivo*), es decir, el acto mediante el cual se posee el fin
- y el *finis cui* (o *cuius*), fin *para* el cual se quiere algo, es decir, la persona para la cual se quiere el fin.

Aunque suena compleja, la distinción es fundamental al momento de explicar el fin último de la creación y, en particular, el de las sustancias racionales, pues es la clave para entender cómo es posible que estas creaturas, queriendo su propio bien, no sean, sin embargo, su propio fin. En efecto, cuando se pregunta por el fin del hombre, es posible responder de dos modos:

- *el fin del hombre es la felicidad*, en cuanto posesión plena y perfecta del bien absoluto. Evidentemente, se trata aquí del *finis quo*, que *en general* es el mismo para todos los hombres, pero diferirá *concretamente* según cuál sea el bien en el cual cada uno pone esa felicidad, es decir, según cómo se entienda el *finis qui*. Por supuesto, en esta decisión es posible equivocarse. Por eso, una segunda respuesta puede ser que
- *el verdadero fin del hombre es el bien absoluto* que es Dios, porque es el único objeto amado (*finis qui*) capaz de causar efectivamente la felicidad (*finis quo*).

Ignorar esta distinción ha llevado a muchos autores a considerar que, deseando su propia felicidad, el hombre es fin para el hombre, dando primacía al *finis cui*. Incluso en ámbito tomista o cristiano, no faltan quienes caen en este error afirmando que el fin último del hombre es su *propia plenitud* o *realización integral*.

Como vimos, así como el avaro ama el dinero (*finis qui*) no en sí mismo, sino para *poseerlo* (*finis quo*), porque en

realidad se ama a sí mismo (*finis cui*), aquel que solo ama a Dios como *aquello que lo hace feliz*, no ama a Dios, sino a sí mismo. La perfección de Dios exige ser amada por sí misma más que todas las cosas, incluso más que a uno mismo; solo en este contexto previo es lícito desear y posible obtener la propia felicidad.

Parte II: Teología natural

A partir de todo lo dicho, es claro que la metafísica es también teología.

Llamamos *teología natural*, en efecto, a la misma metafísica en cuanto se remonta a la primera causa a partir del conocimiento de sus efectos.

Por eso, la primera pregunta de la teología natural es *si hay Dios*. Esta pregunta, a su vez, supone otras tres: *si Dios es evidente*; de no serlo, *si es demostrable*; si lo es, *cómo se lo demuestra*.

1. Si hay Dios

1.1 Evidencia de Dios y conocimiento natural de Dios.

El primer problema que es necesario abordar es si el juicio «Dios es» es evidente. Si es evidente, significa que es imposible no conocer que Dios es, y por lo tanto, es superfluo demostrarlo.

Como hemos visto, es evidente *aquel juicio en el que el predicado es de la esencia del sujeto*, o bien, *aquel juicio respecto del cual basta conocer el significado de sus términos para conocer su verdad*. Sin embargo, es necesario hacer una distinción. Pues hay juicios que, siendo evidentes en sí mismos, no lo son para cualquiera, sino solo para aquellos que son capaces de conocer de modo suficiente los términos. Así, por ejemplo, solo sabios como usted, querido lector que leyó el capítulo III de este libro, saben que la sustancia espiritual no ocupa lugar, ya que es inextensa.

El problema es que el juicio «Dios es» solo puede ser evidente para aquel que conozca suficientemente lo que es Dios,

lo cual ciertamente no es nuestro caso. En síntesis, el juicio «Dios es» es evidente *en sí mismo*, pero *no para nosotros*.

El problema de esta afirmación, sin embargo, es cómo saber que este juicio es evidente en sí mismo si no lo es para nosotros; es decir, cómo sabemos que es evidente si no sabemos lo que es Dios. O de modo aún más radical: cómo es posible que formulemos siquiera el juicio «Dios es» si no sabemos qué es Dios y, por lo tanto, no podemos tener un concepto adecuado de él.

La cuestión es grave y requiere de una serie de precisiones sobre la posibilidad y el modo en que una inteligencia imperfecta puede hablar de Dios.

Limitándonos a lo mínimo indispensable, es necesario reconocer un cierto conocimiento natural de Dios. La tesis es bastante humilde: todo hombre, por el mero hecho de ejercer en acto su intelecto y conocer el ente, *formula naturalmente una idea extremadamente imperfecta y confusa de Dios*. No hay nadie que, cuando se dice «Dios», no tenga al menos una remota idea de aquello sobre lo que se está hablando; no hay pueblo civilizado que no tenga un cierto concepto de Dios. Esta idea es ciertamente imperfecta y confusa, pues se forma por simple *remoción*, es decir, de modo *negativo*, que es el único modo en que podemos concebir a Dios. Esto significa que formamos este concepto al darnos cuenta, de modo vago y confuso, de que el ser y la bondad (por ejemplo) son perfecciones puras, que carecen de límite intrínseco y que, por lo tanto, pueden ser predicadas de modo ilimitado. Es absurdo pensar en lo infinitamente hombre o lo infinitamente árbol; es natural, en cambio, pensar en algo infinitamente bueno o perfecto.

Este concepto de Dios designa entonces algo semejante al «sumo ente» o «primera causa», es decir, «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado». Por eso es que podemos identificar una serie de atributos de Dios aún sin haber demostrado que exista: Dios es infinito, es bueno, es perfecto. No (todavía) porque sepamos que lo es realmente, sino porque *es eso lo que significa la palabra*.

Sin embargo, esta misma infinitud implica que (exista o no) no podemos conocerlo perfectamente, por lo tanto, si existe Dios, el juicio «Dios es» solo sería evidente para él.

El conocimiento natural de aquello que significa la palabra «Dios» es fundamental en toda demostración de su ser, pues si no supiéramos en absoluto lo que es Dios, ¿cómo podríamos buscarlo? Y aún si lo buscáramos, ¿cómo sabríamos que lo hemos encontrado?

1.2 La demostrabilidad del ser de Dios y la necesidad de demostrarlo

Como hemos visto, existen dos tipos de demostración: la demostración perfecta o *propter quid*, que del conocimiento de la causa transita al conocimiento de los efectos, y la demostración imperfecta o *quia*, que demuestra la causa por sus efectos.

Evidentemente, a Dios no se lo puede demostrar por sus causas, pues no las tiene. Nuevamente, sabemos que no tiene causa pues es precisamente eso lo que estamos buscando: si existe un *ente incausado*, que es lo que todos entienden con el término «Dios». La premisa implícita de este razonamiento, entonces, es que *si Dios es, todo lo demás es efecto suyo*.

El punto es importante pues manifiesta cómo las diversas vías para demostrar que Dios es constituyen sobre todo una formalización lógica rigurosa de algo que todo aquel que tenga un concepto mínimamente razonable de Dios, de algún modo ya intuía. En efecto, concebimos la idea de un ente perfectísimo a partir de la conciencia de la limitación del ente finito, el cual, a su vez, precisamente en razón de su propia finitud, exige que se explique su existencia. En el fondo, aquel que se abre a la contemplación de la maravillosa perfección del mundo y de su simultánea e intrínseca precariedad, no puede sino concluir la necesidad de una causa primera.

Sin duda los razonamientos propuestos por Tomás de Aquino en sus famosas cinco vías son difíciles y requieren de una serie de precisiones metafísicas; sin embargo, esa difi-

cultad corresponde solamente a la primera premisa y radica fundamentalmente en la necesidad de formalizar aquello que, para una mente bien dispuesta, es un razonamiento prácticamente natural: el mundo no se explica a sí mismo, y por lo tanto exige una explicación ulterior. Las vías, si bien son rigurosamente demostrativas, hablan a aquel que ya sabe, y por eso quien no sabe no las entenderá.

1.3 Las cinco vías para demostrar la existencia de Dios

Con algunas precisiones menores, las cinco vías propuestas por Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios comparten una misma estructura.

1. El punto de partida es siempre un *hecho de la experiencia ordinaria que requiere de una explicación*. Se trata en los cinco casos de *la observación empírica de un hecho evidente*, cuyo conocimiento está al alcance de cualquiera. Estos hechos son, respectivamente:
    a. En la primera vía: que las cosas se mueven, es decir, cambian.
    b. En la segunda: que hay un orden de causas eficientes, es decir, que unas cosas son causa de otras.
    c. En la tercera: que las cosas son contingentes, es decir, que son pudiendo no ser (o ser de otro modo).
    d. En la cuarta: que en las cosas hay diversos grados de perfección.
    e. En la quinta: que las cosas están ordenadas, pues se mueven siempre del mismo modo y hacia lo mejor.
2. El segundo paso consiste en una *explicación causal* del fenómeno constatado en el primer punto. Este es el paso central y más difícil de las vías, pues exige identificar rigurosamente la naturaleza del fenómeno observado y delimitar claramente la naturaleza de su causa proporcionada. En su estructura más básica, el razonamiento puede ser resumido en los siguientes elementos:
    i. El fenómeno observado consiste en el acto de una potencia.

ii. La actualización de una potencia exige una causa en acto.
iii. En virtud del principio de no contradicción, nada es causa de sí mismo.

Así, respecto de cada una de las vías:

a. Todo lo que se mueve es movido por otro.
b. Unas cosas son causa eficiente de otras.
c. Lo contingente se explica por algo necesario, pues si todo fuera contingente, entonces habría un momento en que nada existió, y entonces nada existiría ahora.
d. El más y el menos de las perfecciones puras exige un máximo.
e. Lo que no tiene conocimiento no se dirige al fin sino por alguien que lo conoce.

3. *Imposibilidad de una cadena infinita de causas*, pues la causa segunda actúa en virtud de un acto recibido, por lo que si no hay una primera causa en acto, no habrá tampoco intermedias ni menos aún últimas.
4. *Necesidad de afirmar una primera causa*, la cual será, respectivamente:
   a. Primer motor inmóvil
   b. Primera causa eficiente
   c. Algo absolutamente necesario
   d. Algo máximamente perfecto
   e. Primera inteligencia ordenadora.

   Este cuarto paso constituye la primera premisa del razonamiento demostrativo.
5. Esta primera causa coincide en su concepto con aquello que todos designan con el término «Dios». Esta proposición constituye la premisa menor del razonamiento,

   El silogismo completo tiene, por lo tanto, la siguiente forma:

   El primer motor inmóvil (o primera causa eficiente, etc.) *es*
   Dios es primer motor inmóvil
   Dios es

Reproducimos a continuación el texto de las cinco vías en su traducción más divulgada[44], con algunas correcciones:

> Que *Dios es* puede ser probado por cinco vías.
> La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve sino en cuanto está en potencia respecto a aquello a lo que se mueve. Por su parte, algo mueve en cuanto está en acto, pues mover no es más que llevar algo de la potencia al acto. La potencia no puede ser reducida al acto sino por algo que está en acto, como el fuego hace a la madera, que es cálido en potencia, cálido en acto y de este modo la mueve y altera. Pero no es posible que una misma cosa sea simultáneamente en potencia y en acto respecto de lo mismo, sino solo respecto de algo distinto. Lo que es cálido en acto, no puede ser cálido en potencia, sino que es al mismo tiempo frío en potencia. Es imposible, por lo tanto, que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve debe ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y este por otro. Este proceder no se puede llevar al infinito, porque entonces no habría un primero que mueve, y así no habría motor alguno, pues los motores segundos no mueven sino porque son movidos por el primer motor, como el bastón no mueve si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a un primer motor al que nadie mueve. En este, todos reconocen a Dios.
> La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes, y no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. Pero no es posible proceder al infinito en las causas eficientes porque en todas las causas eficientes ordenadas, la primera es causa de la intermedia, y esta, sea una o múltiple, lo es de la última, puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto. Por lo tanto, si no hubiera

44 La de *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.

una primera entre las causas eficientes, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes procediéramos al infinito, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Encontramos cosas que pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Sin embargo, es imposible que todas las cosas sean de este modo, pues aquello puede no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas pudiesen no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son solamente posibles; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Pero no es posible proceder al infinito en los seres necesarios cuya necesidad es causada, como quedó probado respecto a causas eficientes. Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, que no tenga causa de su necesidad en otro, sino que sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

La cuarta se deduce de los grados que encontramos en las cosas. Pues encontramos cosas más o menos buenas, verdaderas, nobles, y así otras de este tipo. Pero lo más y lo menos se dicen de cosas diversas en cuanto se aproximan a lo máximo, así como es más cálido aquello que más se aproxima a lo máximamente cálido. Hay algo, por tanto, que es máximamente verdadero, bueno y noble y, en consecuencia, máximamente ente, pues las cosas sumamente verdaderas son máximamente entes, como se dice en el libro II de la *Metafísica*. Lo que es máximo en un género es causa de todo lo que pertenece a tal género, como el fuego, que es lo máximamente cálido, es causa de

> todo lo cálido, como se explica en el mismo libro. Por lo tanto, hay algo que en todos los entes es causa de su ser, de su bondad y de cualquier otra perfección. Y a este le llamamos Dios.
> La quinta se deduce a partir del gobierno de las cosas. Pues vemos que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, lo cual se ve en que siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que no obtienen su fin por azar, sino intencionalmente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas naturales se ordenan al fin. Y a este le llamamos Dios.

2. Qué es Dios

Sabiendo que Dios es, podemos preguntarnos ahora qué es. Sin embargo, como hemos visto, esa pregunta supera absolutamente nuestra posibilidad de conocimiento.

El intelecto humano conoce mediante semejanzas. Pero toda semejanza, en cuanto es producida por un intelecto finito, es necesariamente finita, por lo tanto, no es posible una semejanza proporcionada al ser infinito.

A Dios se lo conoce por una triple vía: *afirmación*, *negación* y *eminencia*. La primera consiste en afirmar de Dios las perfecciones puras que encontramos en las cosas. Así, por ejemplo, conociendo la sabiduría como perfección la predicamos de Dios diciendo que es «sabio. Pero esta sabiduría no puede darse en Dios en el mismo sentido en que nosotros la entendemos, por lo cual es necesario negar esta sabiduría respecto de Dios: Dios no es aquello que nosotros designamos con el término «sabio». Es la vía de negación. Ahora bien, no negamos la sabiduría respecto de Dios por defecto de la misma sabiduría, sino por defecto de nuestro conocimiento. En otros términos, lo imperfecto no es la sabiduría (*la cosa significada*) sino nuestro conocimiento de ella (*el modo de significarla*), por lo que es lícito predicarla de Dios siempre que lo hagamos de modo máximo y superior

a todo lo que se puede decir y entender respecto de ella. En esto consiste la vía de eminencia.

Por esta triple vía atribuimos a Dios las perfecciones de los entes finitos, *negando* de la finitud con que se dan en los entes finitos y el modo finito en que las entendemos, para *afirmarlas de modo eminente*, es decir, de modo infinito y perfecto.

En realidad, el único intelecto capaz de entender el infinito ser divino es el mismo Dios; del mismo modo, el único objeto proporcionado al intelecto divino es Dios. Dios es, en efecto, pensamiento que se piensa a sí mismo.

2.1 El constitutivo formal de Dios

A partir de las cinco vías es posible determinar una serie de atributos divinos, que dan origen a sus diversos nombres. Hay en estos nombres una cierta prioridad pues, si bien todos designan lo mismo, no todos lo designan por lo esencial. En efecto, las cinco vías nos permiten conocer a Dios en cuanto es causa de los entes finitos, pero no en sí mismo. Y hemos visto que no nos es posible conocer a Dios tal como es en sí mismo. Al menos no de modo proporcionado a su perfección.

La cuestión es, entonces, si hay un nombre que, con todas las limitaciones del lenguaje, designe propiamente aquello que Dios es. Santo Tomás encuentra ese primer atributo radical y primario (el «constitutivo formal de Dios», con todas las precisiones del caso) en la revelación del mismo Dios, pues esta coincide con una de las tesis fundamentales de la metafísica: lo que compete esencialmente a Dios, ente perfectísimo y acto absolutamente puro, es el Ser, *acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones*. Dios es «*el que es*» (Gén. 3, 14), aquel que no *posee* el ser, sino que lo es sin más determinaciones; es *el mismo ser subsistente* (*ipsum esse subsistens*). Por eso, hay en Dios una identidad real y perfecta entre su ser y su esencia. Dios es el ser por esencia; Aquel que es y no puede no ser, porque el acto de ser está incluido en su «definición».

De este modo, la afirmación «Dios no existe» es contradictoria, pues aquello que es necesariamente, no puede

no ser. Por supuesto, esto no nos permite obviar las vías para demostrarlo, pero no porque sea posible decir «Dios no existe», sino porque el ser de Dios, siendo evidente en sí mismo, no lo es para nosotros. En otras palabras, lo que realmente dice aquel que niega la existencia de Dios es que el mismo concepto de Dios es imposible.

2.2 Los atributos divinos

No habiendo distinción de ningún tipo entre su ser y su esencia, en Dios tampoco hay distinción entre su ser y sus atributos esenciales. Por eso, cada uno de estos atributos constituye un modo de designar su esencia, los cuales no se distinguen sino en el intelecto de quien los enuncia. Así, por ejemplo, no hay diferencia real en designar a Dios como Verdad o como Amor.

En síntesis, los atributos divinos son *perfecciones simples que se identifican con su ser*. Se distinguen atributos *entitativos* y *operativos*, según si designan el ser divino a partir de algo que nosotros conocemos como atributo a la sustancia o como operación, respectivamente.

Son atributos entitativos:

- *Simplicidad*: Dios es absolutamente simple. Si bien el concepto de simplicidad es positivo, no podemos conocerlo sino de modo negativo, por remoción de composiciones. Pues bien: en Dios no hay composición de materia y forma, ni de sustancia y accidentes, ni de esencia y ser; no hay tampoco composición de género y diferencia en su noción. Y no las hay porque en Dios no hay composición de acto y potencia (que es la estructura de toda otra composición), pues Dios es acto puro.
- *Perfección*: ya que en Dios no hay potencia, posee de modo eminente toda otra perfección, de las cuales es causa.
- *Bondad*: Dios es máximamente perfecto y, por lo tanto, máximamente apetecible; por eso es bien común universal, es decir, el bien de todo ente según su lugar propio en el orden del mundo.

- *Infinitud*: Dios es infinitamente perfecto, pues carece de toda limitación potencial.
- *Omnipresencia*: Dios está presente del modo más íntimo en todas las cosas, pues causa su propio ser, virtud y operación. Por eso se dice que Dios está en todas las cosas por *esencia*, en cuanto es causa, *presencia* en cuanto todo está presente al conocimiento de Dios, y *potencia*, en cuanto todo está sometido a su poder.
- *Inmutabilidad*: careciendo de potencia, Dios carece también de movimiento, no como aquello que es inerte por imperfecto, sino como aquello que es puro acto por plenitud de perfección.
- *Eternidad*: siendo absolutamente inmutable, Dios es eterno, es decir, está fuera del tiempo: no hay en él sucesión de antes y después.
- *Unidad*: Dios es uno y es único, es decir, es *uno* en los dos sentidos en que se dice el trascendental *unum*. Es *uno* pues no hay en él composición alguna; es *único*, pues no es posible que haya otro Dios, ya que toda multiplicidad implica potencia.

El ser de Dios no se distingue realmente de su operación (pues Dios es simple). Y la operación es acto 2º. Es posible distinguir en nuestra mente, sin embargo, ciertos atributos operativos de Dios:

- *Ciencia*: siendo perfectamente inmaterial, Dios es infinitamente intelectual. Dios es su propio entender, perfectamente adecuado a sí mismo: es la Verdad. Siendo Dios perfecto conocimiento de sí mismo, conoce todo lo demás en cuanto conoce su propia esencia, pues todas las cosas son primero en Dios y provienen de Dios. Es necesario distinguir, sin embargo, la *ciencia de simple inteligencia*, que es el conocimiento divino de todos los entes posibles, respecto de los cuales no hay voluntad de dar el ser, y la *ciencia de visión*, en virtud de la cual el conocimiento divino *causa el ser de las cosas*.

- *Voluntad*: Dios es perfecto amor de sí mismo, y amando necesariamente su propia esencia, ama todo aquello que Él mismo, de modo libérrimo y por puro amor, genera. En virtud de este amor, Dios es *infinitamente misericordioso*, pues da todo (partiendo por el mismo ser) a todos de modo gratuito, e *infinitamente justo*, pues sin deber nada a nadie, da a cada cosa lo que le compete según la naturaleza que Él mismo le dio.
- *Vida*: dado que entiende y quiere, Dios vive; pero siendo su mismo ser, se dice que Dios es la Vida.
- *Omnipotencia o poder*: siendo Dios infinito, también lo es su virtud activa. Dios es causa universal, y por lo tanto, principio de todo lo que es. A diferencia de los anteriores, este atributo se predica *ad extra*, es decir, respecto de aquello que no es Dios. En virtud de esta omnipotencia, Dios es *Creador*. Crear significa producir algo *ex nihilo*, es decir, a partir de nada, o bien, en términos positivos, poniendo absolutamente el ser donde no había nada.

2.3 Dios y la creación: el lugar de la persona

Siendo *Creador omnipotente*, Dios gobierna las creaturas con infinita sabiduría. Este gobierno, al cual llamamos *Providencia*, consiste en dirigirlas hacia su bien propio, el cual es el mismo Dios. Para ello, fue necesario disponerlas en un cierto orden según la perfección de su ser respectivo.

Todo orden supone una composición, y por lo tanto, puede ser considerado de dos modos: según el orden de las partes entre sí, y según el orden de todas las partes al fin del todo. Este segundo modo es causa del orden del primero, así como el ganar el partido es causa de las relaciones entre los diversos jugadores de un equipo de criquet.

Según el primer modo del orden, las creaturas irracionales se ordenan jerárquicamente según el grado de su perfección propia, de modo que lo más perfecto de cada grado sea participación de la perfección propia del grado inmediatamente superior, como se puede apreciar en la misma naturaleza del hombre, la cual (con razón) ha sido designada

como un *microcosmos*. En él, en efecto, las potencia vegetativas son elevadas por las sensitivas, las cuales, a su vez, participan de la razón, mediante la cual, en fin, el hombre se eleva por sobre la materia y participa de la vida inmortal de los espíritus puros. Asimismo, dentro de este el orden del universo, las cosas irracionales se ordenan a las racionales y estas a Dios, de modo que en su propio ordenarse a Dios, dirigen a toda la creación a la posesión de Dios según los límites de su propia naturaleza.

Esta jerarquía universal de los entes supone la ordenación de todo lo creado a Dios como fin último universal y perfecto. De este modo, Dios quiere todas las cosas para sí, no en el sentido de que su posesión le añada algo de lo que carece (lo cual es absurdo), sino en el sentido de que ser «poseído» por ellas es el modo de comunicar gratuitamente su propia perfección. Como vimos, el bien es de suyo difusivo, y lo es máximamente el máximo Bien.

En síntesis, Dios quiere todas las cosas por la creatura racional y a la creatura racional la ama por sí misma, para que, uniéndose a Él, esta creatura sea plenamente feliz.

De modo que el fin último del universo es la Amistad.

Ad laudem et gloriam nominis tui

En Santiago, a 24 de septiembre de 2012,
Fiesta de Nuestra Señora de la Merced

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres digitales de

RIL® editores

Teléfono: 223-8100 / ril@rileditores.com
Santiago de Chile, diciembre de 2012

Se utilizó tecnología de última generación que reduce el impacto medioambiental, pues ocupa estrictamente el papel necesario para su producción, y se aplicaron altos estándares para la gestión y reciclaje de desechos en toda la cadena de producción.